متفکرین بزرگ هند

البرت شوایتزر

ترجمه :

علی اکبر بامداد

چاپ اول

تیرماه ۱۳۴۸

مقدمه مترجم

البرت شوایتزر دکتر درفلسفه، دکتردرپزشگی ، عضوانستیتو.
برنده جایزه صلح نوبل، پروفسور دانشگاه استراسبورك ، صاحب اثر
مهم درفلسفه کانت بنام ی و پزشك بیمارستان لامبارنه درقلب قاره سیاه
که چند سال پیش محافل ادبی وعلمی درگذشت وی را مرك‌بزرگترین
انسان قرن بیستم نامیدند ؛ یکی ازآنهائی است که همیشه خود را مرد
جهانی وذیعلاقه بمسائل انسانی نشان داده است .

کتابی که ترجمه آن را ملاحظه می‌کنید نمونهٔ از تفکرات و
دید شخصی‌اودرباره متفکرین هند ومسائل بزرك انسانی است .

مترجم درنظرندارد درمورد این کتاب و مسائل مطروحه در آن
اظهار نظری نماید . فقط در یك مورد میخواهد توضیحی بدهد که
امیدوار است زیاد بیمورد نباشد . و آن عبارت از مسئله‌ایست که در
این کتاب بازگشت وباز آمدن ترجمه گردیده که بعضی‌ها آن راازجمله
مسائل لاینحل، مسئله‌ای که نمی‌توان صحت وسقم آن را باثبات‌رسانید
شمرده‌اند . مسئله بازگشت منتها بشکل دیگری یعنی بدون منوط کردن
آن باعمال گذشته درفلسفه‌های دیگر نیزوجود داشته .

جاپ این کتاب در تیرماه یکهزاروسیصد وحهل وهشت خورشیدی
در حاپخانهٔ فاروس ایران انحام گرفت

اعتقاد راسخ به تکرار متشابه حیات داشته .

نیچه‌می‌گوید:«پس از مرگ‌ باز پا بعرصه‌حیات گذارد و زندگی‌ای که از هرحیث شبیه اولی باشد شروع خواهی کرد . فاصله هریك از زندگیهای تو همان مدت زمانی است که شرایطی که موجـد حیات تو گردیده بود باردیگر جمع گردد .

آنوقت هردرد والم، هرشادی وسرور، هردوست ودشمن ...را درهمان نظم وترتیبی که دیده بودی بازمشاهده خواهی کرد.»

نیچه در کتاب معروف خود «زرتشت چنین گفت» بازمیگوید:

« ای زرتشت همه چیز میرود و باز میگـردد . چرخ حیات همیشه در گردش است .

همه چیز افسرده می‌شود و میمرد ولی[1] باز شگفته میگردد و زندگی از سرمی گیرد ...

همه‌جا مرکزاست وراه ابدیت منحنی است .»

درحوالی سال ۱۸۸۱ نظریه بارگشت بار دیگـر در ذهن نیچه ظاهر گردید و درنتیجه یکنوع شوق‌و شعف عمیق آمیخته‌بترس‌ووحشت بروجود او استیلا یافت .

علت این ترس ووحشت وشوق وشعف معلوم است . راه حلی که‌نیچه برای‌موضوع‌حیات پیدا کرده بود؛ از یکطرف بامید وشوق واز طرف دیگر بیاس وحرمان می کشید .

آنهائیکه زندگی راقبول‌کرده و آنرابتمام‌معنی دوست داشته‌اند ازفکر تکرارحیات‌وحشت زده نخواهند بود ! ولی نیچه میدانست که

۱ـ این گفته رباعی خیام را بیاد می‌آورد :

زنهار بکس مگو تو این راز نهفت

آن غنچه که پرمرد نخواهد بشگفت

درمیان فلاسفه قدیم رواقیان معتقد بودند که عالم حادث وفانی است و آغاز و انجامی دارد . زیرا بچشم خود می‌بینیم که عناصر آن همیشه دستخوش زوال‌اند . موجودی که از عناصر و اجزاء فناپذیر ترکیب یافته چطور میتواند ابدی باشد . ولی زوال عالم دفعتی و آنی است نه تدریجی وغیرمحسوس .

بموجب قانون تغییر ناپذیر همینکه دوره حیات آن بپایان آمد وروز موعود فرا رسید تمام موجودات دستخوش نیستی میشوند .

ولی این زوال هم ابدی و دائمی نیست . عالم معدوم نمی‌شود مگر برای اینکه حیات تاره‌ای آغاز نماید .

رواقیان معتقد بودند که عمرعالم (۱۸۰۰۰ × ۳۶۵) سال است · همینکه‌این مدت تمام شود عالم و هرچه درآنست طعمه آتش میگردد وشعله‌های آن فضای لایتناهی را فرا می‌گیرد . همینکه آخرین بقایای موجودات اربین رفت و آخرین شعله‌های آتش در فصای بیکران فرو نشست ؛ آنوقت عالم تاره وجوانی که ازهرحیث شبیه عالم‌اول باشد بوجود میآید. همان حیوانات ونباتات، همان‌گلها و گیاهها ، چشمه‌ها و رودهاوبالاخره همان پیشامدهای تاریخی بهمان‌نظم وترتیب اولی ظاهر میشوند :

بازمی‌بینیم سقراطی ازمادرقابله بدنیا میآید وزنی‌باسم کزانتیب را برای همسری خود انتخاب می‌نماید ؛ شوری در عالم یونان برپا می‌کند وبالاخره محکوم بنوشیدن شوکران میشود ·

عقیده بازگشت درقرون جدید رنگ دیگری‌بخودگرفت وطرف دارانش خواستند اساس آنرا هم مانند تمام مسائل دیگر برپایه علمی قراردهند.

نماینده جدی این متفکرین بدون شك فردریك نیچه است که

مادی ومعنوی ما تبدیل بحرارت گردیده وتدریجا ازبین میرود . بدین نحو حرارت آفتاب وزمین رو بنقصان گذارده دیریا زود روزی خواهد رسید که برودت درعالم حکمفرما شده موجودات راه زوال گرفته حیات نیز ممتنع خواهد گردید .

اگر اصل فوق مسلم بود بایستی نظریه بازگشت را یکباره کنار بگذاریم و از فکر خود دور سازیم . ولی میدانیم نظریه دیگری نیز موجود است که چندان با نظریه فوق مطابقت ندارد . دانشمندان دیگری معتقدند که عالم درمناطق دورا دور فضای بیکران نیروی تحلیل رفته خود را ترمیم می نماید وجوانی را ازسرمی گیرد .

پس می بینیم که نظریه بازگشت هنوز میتواند اذهان را بخود مشغول بسازد . بهتر این است که بقول یکی از متفکران فرانسه بگوئیم که اینهم یکی از مسائلی است که راهی برای رد یا اثبات آن نداریم.

علی‌اکبر بامداد

اینگونه اشخاص چقدر نادراند .

برعکس بدبین‌ها مریضها ؛ آنهائیکه در نتیجه انحطاط ارثی ونژادی زندگی را ازروی اجبار قبول کرده ودراثر ناملایمات تاب و توانشان ازدست رفته؛ آنهائیکه باسنائی شاعر ماهم‌آوازشده‌میگویند:

ازین مرگ صورت نگرتا نترسی ازین زندگی ترس کاینك درآنی
تو روی نشاط دل آنگـاه بینی که از مرگ رویت شودزعفرانی

چقدر زیاداند و روی زمین را پر کرده‌اند! البته اینگو نه‌اشخاص که جاده تاریك قبررا مدفن آلام و آرامگاه ابدی میدانند اگر بدانند که سیه روزی آنان را پایانی نیست‌مسلما راه جنون پیش خواهندگرفت . نیچه نمی‌خواست تنها بـاظهار یك عقیده فلسفی قناعت نماید ؛ بلکه میخواست آنرا با اصول علمی ثابت کند . ولی بزودی متوجه شد که این نظریه باسانی اثبات شدنی نیست .

بطور کلی طرفداران نظریه بازگشت می‌گویند که تمام عوالم از جواهر فـرده کـه علمای طبیعی آنها را آتوم می‌نامند ترکیب یافته است .

شماره آتومها هرقدر زیاد باشد ؛ بالاخره محدود ومتناهی است درنتیجه ترکیب گوناگون آتومها موجودات مختلف بوجود می‌آید . وچون شماره آتومهامتناهی‌است پس ترکیبات مختلفی که‌از آنهاحاصل میشود خود هم متناهی و محدود خـواهد بود . درطی صد هـزاران و میلیونها سال روزی خواهد رسید که تمام ترکیبات ممکن بپایان رسیده ناچارهمان ترکیبی که موجد زمان معینی‌گردیده بود باز بوقوع خواهد پیوست آنوقت‌درنتیجه‌اصل‌مسلم دترمی‌نیسم‌همان‌موجودات و حوادث همان روزها وشبها باهمان نظم و ترتیب اولـی مانند حلقه های زنجیر ظاهرخواهدگشت .

این بودبطورخلاصه عقیده آنهائی که‌ازنظریه بازگشت‌طرفداری نموده‌اند . ولی عده دیگری ازدانشمندان نیز معتقداند که تمام فعالیت

پیش گفتار مولف

هدف این نوشته اینست که فکر هندی ، تحول و تکامل ، مسائل مطروحه وبزرگترین نمایندگان آن را بمردم اروپا بشناساند. لازم بگفتن نیست که با فحص وبحث در آن فکرو ذهن اروپائی غنی‌تر و روشن‌تر خواهد شد .

برای فهم آن لازم است قبلاً با مسائل خاص آن و اینکه چگونه با آنها مواجه میشود آشنائی پیدا کنیم. پس باید تحولی راکه از دوره سرودهای‌ودائی آغاز گردیده و تا امروز ادامه یافته نشان وتوضیح‌داد .

من کاملاً متوجه‌ام که رشدو تکامل طرز تفکری که بیشتر از بینشهای دیگر مستعد عدم درك تناقضات و تضادهـای داخلی خـویش است و عناصر کاملاً مغایر را در جنب هم قرار داده وگاهی نیز ازبهم آمیختن آنها واحدی تشکیل میدهد چقدر مشکل است . ولی تصور میکنم که

پیش گفتار مولف

هدف این نوشته اینست که فکرهندی ، تحول و تکامل ، مسائل مطروحه وبزرگترین نمایندگان آن را بمردم اروپا بشناسانند. لازم بگفتن نیست که با فحص وبحث در آن فکرو ذهن اروپائی غنی‌تر و روشن‌تر خواهد شد .

برای فهم آن لازم است قبلاً با مسائل خاص آن و اینکه چگونه با آنها مواجه میشود آشنائی پیدا کنیم. پس باید تحولی راکه از دوره سرودهای‌ودائی آغازگردیده و تا امروز ادامه یافته نشان وتوضیح‌داد .

من کاملاً متوجه‌ام که رشدو تکامل طرزتفکری که بیشتر ازبینشهای دیگر مستعد عدم درك تناقضات و تضادهای داخلی خویش است و عناصر کاملاً مغایر را در جنب هم قرار داده وگاهی نیز ازبهم آمیختن آنها واحدی تشکیل میدهد چقدر مشکل است . ولی تصور میکنم که

ماارو پائیان واقعاً جوهر و حقیقت فکـر هندی و اهمیت و ارزش آنـرا پی نخواهیم بـرد مگر اینکه سیر تحول آن را بـا دقت مورد مطالعه قرار دهیم .

مانند تمام اروپائیانی که بمطالعه فلسفه هندی می‌پردازند من هم خودرا مدیون اساتید بزرگ هند شناسی میدانم که متون فلسفه مزبور را انتشار داده و به‌تحقیقات تاریخی اساسی دراینباب دست زده‌اند .

بویژه از پـروفسور موریتز[1] وین‌ترنیتز استاد دانشگاه بـزرگ پراگ[2] نه‌تنها از لحاظ دین خود باثر بزرگ وی در ادبیات هندی بلکه همچنین از لحاظ اطلاعات ذیقیمتی که در دسترس من گذارده و بمن اجازه داده‌اند که از تبحر استثنائی ایشان استفاده نمایم سپاسگزارم .

در میان آثاری که در مورد تاریخ فلسفه هند نگاشته شده باید از ملخص تاریخ فلسفه هند اثر پول[3]ماسون اورسل (۱۹۲۳) ؛ فلسفه‌های هندی اثر رنه‌گروسه[4] و فلسفه هند اوتو اشتراس[5](۱۹۲۵) نام ببرم.

من از مذاکراتم با دوست بزرگ خود سی . ف .[6] اندروس که آشنائی نزدیك بـا رابندرانات‌تاگور[7] و مهاتماگاندی[8] داشت استفاده شایانی برده‌ام ؛ و از تحقیقات جالب و نافذی که رومن‌رولان[9] در باره راماکریشنا[10]و ویوه‌کاناندا[11] انجام داده‌انـد اطلاعات و افکار متعددی بدست آورده‌ام .

۱- Moritz Wintrenitz ۲- Prague ۳- Paul Masson-Oursel ۴- Rene Grousset ۵- Otto Strauss ۶- C F Andrews ۷- Rabindranath Tagor ۸- Mahatma Gandhi ۹- Romain Róllan ۱۰- Râmakri-shna ۱۱- Vivekananda

از دوستم ژ . ل .[1] پرنود که قسمت بزرگ انتشار فرانسه این کتاب را عهده‌دار بوده‌اند ؛ همچنین از مساعدتهای دوستان دیگرم که در تصحیح و انتشار و تجدید نظر این اثر کوشیده‌اند صمیمانه تشکر می‌نمایم .

از هنگامیکه در جوانی با آثار شوپنهاور[2] آشنائی پیدا کردم همواره فلسفه هند تأثیر خاصی در من داشته . من همیشه معتقد بوده‌ام که هر فکر فلسفی باید مسئله بزرگ اتحاد روحی انسان با جهان را در مرکز توجه خود قرار بدهد . اگر علاقه من بسوی طرز تفکر هندی معطوف گردیده از اینرو است که فلسفه مزبور بیش از هرچیز بمسئله مزبور توجه داشته و طبعاً و ذاتاً عرفانی و اشراقی است . بعلاوه من همیشه علاقه خاصی برای اخلاق هندی داشته‌ام. زیرا بینش مزبور نه تنها بروابط انسان با همنوعان خود و اجتماع پای‌بند بوده بلکه در قید و بند موجودات دیگر نیز بوده است .

با وجود این هرقدر بیشتر با مدارك و اسناد فلسفه هندی الفت پیدا میکردم در باره صحت و درستی تفسیرها و تعبیرهای شوپنهاور و دیگران ـ که هنوز هم در اروپا رواج دارند ـ بیشتر بشك و تردید می‌افتادم . بنا بگفته فلاسفه مزبور فکر هندی مطلقاً زیر نفوذ و سلطه انکار جهان قرار گرفته است در صورتیکه بعداً متوجه گردیدم که عناصر اثباتی جهان نیز از اول در آن وجود داشته . این همزیستی نفی و اثبات جهان درست همان چیزی است که خصوصیت و سیر تحول آنرا تشکیل و تعیین نموده است .

پس میخواهم نه تنها خطوط اصلی تحول آنرا رسم نمایم بلکه

1- J L Perrenoud 2- Schopenhauer.

فی‌نفسه آنرا موردبحث قرار دهم. تا آنجائیکه میتوانم بگویم هیچوقت حدود مناظره بین فکر هندی و فکر غربی بطور واضح تعیین نگردیده است. با اروپائیانی مانند شوپنهاور ودیگران طرز تفکرغربـی را رد کرده ونقطه نظر هندی را پذیرفته‌اند و یا مانند دیگران با اعتقادباینکه فکر هندی برای غربیها اصلاً غیر مفهوم است از آن روگردانیده‌اند. صاحب نظران هند هم هیچوقت نخواسته‌اند فلسفه غرب راکـه بنظر آنها مجموعه درهم وبرهم سیستم‌های فلسفی‌کاملاً مغایر است ـ عمیقاً مورد تحقیق قرار دهند.

فلسفه خواه اروپائی و خواه هندی در مقابل دو مسئله بزرگ و اساسی قرارگرفته :

مسئله رویه انکاری یا اثباتی در قبال جهان و زنـدگی؛ و مسئله اخلاق و عمل. از لحاظ دو مسئله اساسی فوق است که من میخواهم هم فکراروپائی و هم‌فکرهندی را درك نمایم ودرباره آنها قضاوت کنم.

این نکته‌نیز گفته شود که ترجمه اصطلاحات فلسفه هند فوق‌العاده مشکل است و تمام آنهائیکه در اینراه کـوششی بخرج داده‌اند بـآن معترف هستند. من اصطلاحات خاص آنـرا بکار نخواهم برد مگر در موقع‌ضرورت‌و کوشش‌خواهم کرد که‌معنی‌ومفهوم آنها راباصطلاحات معمولی روشن سازم.

دراین نـوشته از روی تعمد بشرح و بیان فکرهندی پرداخته‌ام بدون اینکه به معتقدات دینی بپردازم؛ گو اینکه در اینمورد غالباً تعیین حدود دقیق و صریح آنها مشکل است. من به معتقدات دینی نخواهم پرداخت مگردرمواردیکه آشکارا مشروط بمسائل فکری و فلسفی‌باشد.

همینکه موضوع فکر پیش می‌آید هرگونه توجیهات تاریخی هر

قدر هم بذاته ضروری و مفید باشد ارزش نسبی پیدا مـی کند . بعلاوه یك بحث و مناظره بین فکر غربی و فکرهندی نمی‌تواند به‌نتیجه‌مثبتی برسد اگر هر یکی از آندو بخواهد حقانیت و صحت خـود را برخ دیگری بکشد یا رجحان خود را باثبات برساند .

هریکی از آندو وارث گنجینه‌های معنوی و فکری است وهردو باید بسوی فلسفهٔ بگروند کـه اختلافات گذشته راکنارگذارده و ثروت مشترك انسانیت قرارگیرد ـ هرمناظره وقتی مفهوم‌حقیقی خواهدداشت که بهر دو طرف نقائص آن را نشان داده و هر دو آنها را به جستجوی ایده‌آل عالی‌تری سوق دهد .

ما باید در پـی فکر عمیق‌تر و غنی‌تری در محرکها و انرژیهای اخلاقی و روحی باشیم . فکری که بتواند اذهان افراد و اقوام را زیر نفوذ خود بگیرد . در همچو عصر پر تشویش و اضطرابی بـاید انظار خودمان را بسوی این‌چنین فلسفه‌ای متوجه سازیم و آن را هدف‌دائمی کوششهای خودخواه درغرب وخواه درشرق قرار دهیم.

آلبرت شوایتزر

۱- فکر غربی
و فکر هندی

ما اروپائیان درباره طرز تفکرهای دیگر بویژه طرز تفکر هندی چیز کمی میدانیم وشاید هم چیزی نمیدانیم . بحث درباره طرز تفکر هندی بعلت نقشی که نفی جهان و زندگی در آن بازی می نماید مشکل است . بینشی که اصولا برای اروپائیان دوره جدید ـ همچنین بینش زرتشت و فلاسفه چین ـ که زندگی وجهان و واقعیت آن را قبول دارند بیگانه و نامفهوم است.

منظور ما از« اثبات جهان وزندگی » رویه شخصی است که به زندگی وجهان بله میگوید ؛ شخصی که با پذیرفتن جهان آنچنانکه در وجود خود ودر جهان درک می‌نماید آن را فی‌نفسه ارزشی میداند ودر نتیجه میکوشد که آنرا حفظ نماید ؛ بکمال مخصوص خود برساند و گسترش آنرا تأمین نماید .

منظور ما از« نفی زندگی و جهان » رویه شخصی است که با در

نظر گرفتن زندگی آنچنانکه دروجود خود ودرجهان درک می‌نماید آن را بیمعنی وپوچ وپرازدرد ورنج تشخیص میدهد ودرنتیجه وظیفه‌خود میداندکه اراده وخواست زندگی را درخود ازبـین ببرد وازهـرگونـه فعالیتی که هدف آن ایجاد شرایط زندگی بهتربرای خود ودیگران باشد خود داری نماید .

چون ممکن است اثبات جهان متضمن اثبات زندگـی باشد از اینرودرصفحات آینده‌فقط برای سهولت اصطلاحات اثبات وانکارجهان را بکارخواهیم برد .

رویه‌اثباتی مستلزم اینست که انسان خدمت بنزدیکان ، جامعه، میهن وانسانیت را وظیفه خود بداند وبطور کلی درباره تمام موجودات زنده نظرمهرآمیزداشته باشد ودرتمام فعالیت حود نشان بدهدکه بآینده بهترو ترقی وپیشرفت مؤمن است .

رویه منفی رغبت ومیل بزندگی را درانسان میـکشد. هستی در نظروی به صحنه نمایشی میماندکه وی محکوم است درآن نقشی بازی نماید ویا هم مانند راه پیمائی اسرارآمیزودردناك ازمیان احلام واوهام و اشباح زودگذر بسوی مامن ابدی وموطن اصلی ظاهرمیشود .

معمولا ایندورویه مغایررا خوش بینی وبدبینی مینامند. ولی این چنین تفکیك ناظرباصل وماهیت آنها نیست . البته دو رویه « اثبات و نفی »کم وبیش تحت تأثیرتمایلات طبیعی ـ خوش بینی و بـد بینی ـ شخص وهمچنین پیشامدها وشرایط مساعد ویانامساعد قرارگرفته است. ولی رویه مزبورنتیجه ساده این تمایل و یا این شرایط نیست . بلکه بر- عکس دربحبوبه بدترین شرایط خارجی است که یك رویه اثباتی عمیق پدید میآید . همانطوریکه نفی واقعی جهان واعراض ازآن نیزممـکن

است درافراد خوش بین یعنی افرادیکه جهان بکام آنها میگردد پدید آید ومعنی عمیق خود را نشان بدهد.

رویه اثباتی هم مانند رویه انکاری وصعی است که باید دائماً با کوشش وجدیت بدست آید وحفظ گردد. بنظرمیآید که رویه اثباتی رویه طبیعی است. زیرا باغریزه وخواست زیست که درهرموجود زنده هست هماهنگ دیده میشود. اما رویه انکاری واعراض اززندگی در نظرما اورپائیان مخالف عقل ومنطق ومخالف طبیعت است زیرا باغریزه و خواست زیست مباینت دارد.

اختلاف دورویه ودوبینش مزبور هیچگونه رابطهٔ با اختلاف نژادی هم ندارد. چنانکه آرین های هند رویه انکاری پیش گرفته‌اند در صورتیکه برادران نژادی آنها ایرانیان واروپائیها رویه اثباتی. این دو گونه بینش وابسته وناشی ازیك اختلاف طرز تفکراست.

بعلاوه باید درنظرداشت که بینش هندی تمام وکمال و همیشه در انکارجهان واعراض از آن اصرارو ابرام نمی‌نماید. همانطوریکه بینش اروپائی هم همیشه ودرتمام ادواربا اثبات جهان همراه نیست. در اوپنی شاد[1] وهمچنین درچند اثرادبیات هندی گاهی کم وبیش رویه‌اثباتی بطوروضوح دیده میشود.

مسئله‌ایکه پیش‌میآید اینستکه چگونه نفی واثبات جهان، اعراض وطرد وقبول آن ممکن است، معاً دربینش هندی پدید آمده باشد با این که جنبه انکاری آن شدید تروغالب تراست؟

درفلسفه وبینش اروپائی هم - مانند بینش هندی - بعضی‌ادواری است که در آن انکارواثبات جهان هردودر کنارهم قرارگرفته‌اند. مثلادر

1- Upanishads

آخرین سده های دوره باستانی بینش یونانی ایمان واعتقاد خود را به- واقعیت جهان واثبات آن - چیزیکه مایه واساس بینش مزبور بود - از دست میدهد. افلاطونیهای جدید واشراقیون یونانی - شرقی رویه اثباتی راکنار گذارده فقط باین مسئله عنایت داشتندکه چگونـه ممکـن است انسان خود را ازاین جهان فارغ وآزاد سازد.

این انکاروطرد یأس آمیزهنگامی پدید میآیدکه فکـریونانـی و رومی متوجه میشود باینکه نمی‌تواند اثبات جهان را با شناسائی‌که از آن دارد وبا درامی‌که درتاریخ بشربازی میشود سازش دهد. پیشامـد- های فجیع تاریخ دراذهان وافکارمردمان آندوره سنگینی عجیبی‌میکرد. آنها ازفرط یأس وحرمان بانکار جهان وواهی بودن آن روی آوردند و سعادت را دردنیای دیگری جستجو کردند.

آئین مسیح هم فکراروپائی را دربرابرانکارجهان قرارداد. آری مسیح هم نسبت بجهان رویه انکاری پیش‌گرفت. وی معتقـد نبود کـه حکومت آسمانی دراین جهان صورت خواهدگرفت. بلکه منتظـربود که این‌جهان بزودی منهدم‌گشته وجهان فوق طبیعی وفوق محسوسی‌که هرگونه پلیدی وبدی ونقص - بنابه مشیت الهی - در آن زدوده خواهد گردید جانشین آن‌گردد.

با وجوداین، رویه انکاری مسیح با رویه انـکاری متفکریـن هند اختلاف فاحشی دارد. مسیح جهان مادی را نه بنفـع یك جهان غیر مادی بلکه جهان پلید وناقص را بنفـع یك جهان پاك وکاملی‌کـه فقط خیرونیکی درآن حکومت خواهدکرد نفی میکرد. بعبارت دیگـروی معتقد بودکه این جهان پرازپلیدی وزشتی ازبین خواهد رفت؛ وجهـان

نیکی جانشین آن خواهدگردید .

جنبهٔ خاص رویه وی از آئین اخلاقی[1] او که ازحدود انکاری جهان فراتررفته روشن میگردد . وی یك اخلاق فکری ومعنوی ورسیدن به کمال شخصی را ازراه معرفت وتفکر توصیه وتبلیغ نمیکرد . بلکه به یك مهرومحبت پرشوروگرم وفعال ومؤثردرباره نزدیکان وانسان دعوت می‌نمود. چون اخلاق وی متضمن فعالیت وعمل است ازاینرو شباهتی به رویه اثباتی جهان پیدا می کند .

درپایان دوره باستانی فکریونانی ـ شرقی وفکرعیسوی در انکار جهان وواهی شمردن آن باهم متحد وهمراه‌گردید .

تا آخرقرون وسطی فکراروپائی تحت تأثیرشدید مزبور قرار گرفته بود. درایندوره، اروپائی سعادت وراستکاری را در رأس مسائل مورد علاقه خود قرارمیدهد بدون اینکه باصلاح و بهترکردن شرایط اجتماعی و آماده‌کردن آینده بهتری برای بشردست بزند .

برعکس دوره تجدد وسده های بعدی دوره علمه عقیده اثباتی جهان است .

این دگرگونی ارزشها معلول نمود وتأثیرفلسفه رواقیان ـ که تازه کشف گردیده بود ـ و اعتقاد و ایمان بترقی و پیشرفت ناشی از اکتشافات بزرگ علمی بود .

بالاخره تأثیرعمیق دستورات اخلاقی مسیح هم که مهر ومحبت پرشوری را توصیه میکرد ودرنتیجه رفورم[2]وترجمه اناجیل در دسترس عامه قرارگرفته بود خالی ازتأثیرنبوده است .

این رویه اثباتی بقدری شدید وعمیق بود که جنبهٔ انکاری آئین

۱- Ethique ۲-Reforme

مسیح را ازیاد برد . اروپائیان تصور میکردند واین تصورخود راغیر قابل بحث میدانستند که مسیح باتعالیم خود خواسته حکومت آسمانی را درروی همین زمین برقرارسازد . درنتیجه اصل فعالیتی که آئین مسیح متضمن آن بود عیسویت توانست - باوجود عناصرانکاری آن - بابینش اروپائی جدید که واقعیت جهان را می پذیرد سازش نماید . اینست که درقرن ۱۷ دوره اصلاحات بزرگ اجتماعی را ـ که جوامع امروزی از آن پدید آمده‌اند ـ مشاهده می‌نمائیم .

در بینش متفکرین اروپائی معاصر اثبات جهان جنبه اخلاقی خود را ـ که تا اواسط قرن ۱۹ حفظ کرده بود ـ از دست داده . تعجب آور است که با دور انداختن عنصر وجنبه اخلاقی مزبور نیروی آن نیز کاهش یافته است . چنانکه در نزد متفکرین متعدد معاصر اثبات جهان مبهم ومه آلود وغیر مسلم میگردد .

خلاصه دربینش‌هندی هم مانند بینش اروپائی اثبات وانکارجهان را درجنب هم مشاهده می‌نمائیم . منتها دربینش هندی جنبه انکاری ودر بینش اروپائی جنبه اثباتی آن غالب تروبارزتر است .

فداکاری درراه یکفرد یایك هدف وایده آل ممکن استدروهله اول یکنوع طرد وانکار واعراض از زندگی بنظر بیاید . ولی این چنین ازخودگذشتگی :رواقع منتهای‌اثبات جهان‌وزندگی است.میتوان گفت که انکار وطرد جهان نیست مگر هنگامیکه شخص برای یك‌وظیفه وهدف تمایل ، علاقه ورغبتی درخود احساس نمی‌نماید وازین جهان و زندگی بکلی اعراض می‌نماید. همینکه اینچنین رویه را کنار میگذارد ولو هرقدر جزئی باشد خواهی نخواهی در مسیر اثبات جهان واردمیشود .

رویه انکاری‌جهان ظاهراً قابل پشتیبانی نیست. زیرانمی‌تواند تا آخر باصل خودوفادار بماندواز تمام نتایج آن‌پیروی نماید، ودرنتیجه دائماً خود رامجبور بعقب نشینی ودادن امتیاز می‌بیند .

مطلقاً به‌محض اینکه رویه مزبور متقاعد شدباینکه نبودن بهتراز بودن است باید ازافـراد انسان میخواست کـه خود راازقید زنـدگـی رهائی بخشند.

ولی درتوصیه‌های خود تااینحد پیش نمی‌رود. اینچنین سازش و نرمش‌رابدین نحوتوجیه می‌نمایدکه آنچه مهم‌است پایان دادن‌بزندگی نیست؛ بلکه محو کردن وازبین بردن اراده و خواست زیست است. پس رویه انکاری باین نتیجه‌عجیب ومتضاد میرسدکه بانسان توصیه‌می‌نماید که درعین زندگی ارزندگی‌اعراض نماید یابعبادت دیگردرعین‌زندگی بحد اقل زندگی اکتفا نماید. به محض اینکه وارد مسیر عقب نشینی و امتیاز دادن شد بنقطهٔ‌کشانده میشودکه نمی‌بایستی ونمی‌خواست. آری به‌محض‌اینکه ادامه زندگی پذیرفته‌شد اگرچه درمنتهای بیعلاقه‌گی وبی چیزی باشد مجبور بانجام اعمال ضروری برای حفظ حیات‌اند . حتی مرتاضی که بشدت از زندگی و جهان روگردان است نمی‌تواند از انجام آنها خود داری نماید. وی ریشه وبرگ درختان راجمع میکند؛ ازچاه نزدیك آب میکشد وگاهی نیز خود راباآن میشوید. ومانند همه مرتاضان بپرندگان وحیوانات دیگری که همراه وهمدم معمولی وی‌اند غذا میدهد .

بتدریج که انجام اعمال ضروری برای بقاء حیات پذیرفته‌میشود درنتیجه عقب نشینیها وامتیاز دادنهای متوالی بنقطه می‌رسندکه اهمیت وارزش بیشترنه باعراض بوسیله عمل بلکه‌بدست آوردن‌اختیار و فراغ

وبیقیدی و آزادی باطنی‌وداخلی در برابر جهان‌داده‌میشود. آنوقت‌متوسل به سفسطه میشوند.

درمقابل مسئله اخلاق و عمل (اتیك)[1] است که این رویه انکاری بیشتر ازهمه جاخود راگیج ومتحیر ودرمانده وبیچاره می‌یابد.

زیرا «اتیك» اخلاق مستلـزم حـداقل فعالیـت است وازانسـان میخواهدکه بجهان ورندگی‌رغبت‌وتوجه‌وعلاقه داشته باپس‌شد. بیمش ممی وانکاری اگر تمایلی وگرایشی به‌اتیك نشان بدهد مجبور بعقب‌نشینی میشود بحدیکه مجبور میشودکه اصل خود راهم طرد ونفی‌نماید وارآن دست بردارد. برای اجتناب ازین خود کشی منطقی باید اکتفا باصل واتیك خودداری ازعمل وفعالیت نماید ودرین حـدود محـدود فقط دو درخواست وتوصیه نماید: از یکطرف توصیه نماید که انسان باید باخودداری از هرگونه کیمه و عداوت و پـرورش نیك خواهـی درتزکیه وتکمیل نفسانی خویش بکوشد. ازطرف دیگر این تمایلات وخصلت‌های‌نفسانی‌خودرابااجتناب‌ازهرعمل‌مخرب ومصروبدخواهانه و دور ازشفقت نسبت به‌موجودات دیگر نشان بدهد. ولـی بهیچوجـه نمی تواند مهرومحبت پرشور وفعال ومؤثر توأم باعمل وکـوشش را ملزم نماید.

پس وقتیکه رویه انکاری میکوشد پایه واساس انیکی را بریزد درنتیجه الزامات همان اخلاق (اتیك) محبور بانکار ورد اساس‌وماهیت حود میشود. بطوریکه بالاخره ازروی آگاهی یاغیر آگاهی بانصراف ازرویه انکاری سوق داده میشود.

اینست‌درست آنچه راکه تحول فکر هندی نشان میدهد. بینش

1- Ethique

مزبور که باانکار جهان شروع گردیده درنتیجه الزامات «اتیك» و عقب نشینیهای متوالی در قبال پدیرفتن واقعیت جهان بالاخره بانصراف از رویه انکاری کشیده میشود .

در جریان این پیچ وخمها مسائلی مطرح میشود ومشاهده میگردد که فکر اروپائی هم که کاملا معطوف باصل اثباتی جهان است بطور روشن تشخیص نمیدهد .

مااروپائیان که مستغرق درعمل و فعالیت هستیم باندازه هندیها دربند وقید معنویت خود نیستیم . در صورتیکه بینش انکاری توجه و عنایت به کمال معنوی رادر مرکز اشتغالات فکری انسان قرار میدهد . خیر اکملی[1] که متفکرین هندی از آن سخن میرانند عبارت ازجستجوی تأمل ودرخود فرورفتن ومعنویت حقیقی است . این چنین غایت کمال نفسانی هرقدر ناقص بوده باشد ازین لحاظ که مسئله مهمی را طرح می‌نماید- مسئله‌ای که چندان عنایتی بآن نداریم- برای مامعنای خاصی دارد .

بعلاوه بینش هندی در زمینه اخلاق «اتیك» باصلی منتهی میشود که فکر اروپائی غالباً اهمیت آنرا درك نکرده. باینمعنی .
بینش هندی ازمسئولیت‌هائی نه‌تنها نسبت بهم نوع بلکه نسبت بهمه موجودات زنده آگاه گردیده؛ حدود ومرزهای «اتیك» رابه‌بی نهایت گسترش داده است که فکر اروپائی امروز هم متوجه آنگونه وظایف نیست- درصورتیکه درفلسفه هندی عدم امکان محدود کردن وظیفه اخلاقی بهمنوعان دوهزارسال پیش معلوم شده است .

بین فکر غربی وفکر هندی اختلاف اساسی دیگری هم موجود است.

---

1 – Bién supreme

فکر هندی عرفانی [1] ویك اصلی [2] است . درصورتیکه فکر اروپائی عقلی واستدلالی ودو [3] اصلی است .

درعرفان انسان وحدت روحی ومعنوی باجهان راجستجو کرده و بآن میرسد . تمام بینش‌های دیگر اصلا و ذاتاً ناقص ونارسا است . بینش‌های دیگر بجای نشان دادن راه‌حل مسأله‌اساسی که وحدت روحی ومعنوی باجهانست با اتکاء بر آن وتنظیم رفتار و حرکات انسان نسبت بخود وجهانیان آراء وعقایدی درباره عالم جعل می‌نمایند تاباو وظیفه ونقشی راکه‌باید بازی نماید وانجام بدهد تعلیم بدهند .

این نظریه‌ها دواصلی هستند یعنی معتقدا‌ند که در جهان دو اصل وجود دارد : ازیکطرف ربوبیتی که برای تحول جهان هدف وغایتی مطابق‌اخلاق تعیین کرده : ازطرف دیگر نیروی مادی‌ای که مکانیسم تحول آن راتنظیم می‌نماید. این طرز تفکر دو اصلی باشکال مختلف وجود داشته. دردین زرتشت،مذاهب‌پیغمبران بنی‌اسرائیل و آئین‌مسیح تحول جهان نتیجه نبردی میان نیروی فوق الطبیعه اخلاقی ونیروی طبیعی غیراخلاقی تعبیر وتفسیر گردیده است. بتدریج که فکر بیشتر تابع منطق میشود؛ می‌کوشدایندوگانگی ودواصلی راپرده پوشی‌نماید ولی دراینراه‌کامیاب نگردیده ودواصل مزبور بحال خود باقی مانده است. حتی فلسفه‌کانت [4] هم دواصلی‌است. کانت مفهوم خالق‌اخلاقی [4] را ازمسیحیت‌عاریت گرفته بدون مقیدبودن بتوجیه آن‌وی‌راباعلت نخستین جهان یکی می‌شمارد .

بینشهای دواصلی جهان تعبیرو تفسیر غیرقابل قبولی ازواقعیت و

1- mystiqu 2M- oniste 3- dualiste

4 - Kant 4 - Createur ethigue

ناشی ازفکری است که ارایمان واعتقاد اخلاقی متأثر شده باشد .

چگونه شده که فکر اروپائی حدید بجای اینکه مانندبینش هندی بعرفان واشراق منتهی گردد بیك جهان بینی ساده و سبك و نپخته قانع گردیده است .

زیرا تاامروز تمام عرفانیات براصل انکار جهان مقرر بوده و نمی‌تواند جوابگوی وظایف والزامات اخلاق باشد . عرفان پیوستن روحی انسان بجهان رافقط درتسلیم وتفویض محض دانسته است . درصورتیکه جهان بداته فاقد اصل اخلاقی است وعرفان هم نخواسته همچو اصلی را ـ همانطوریکه نظریه دواصلی کرده ـ در آن قائل شود پس نمی‌تواند از تصور پیوستن روحی انسان بجهان وظیفه و تکلیف و فعالیت اخلاقی رااستنتاج نماید .

این است وضع عجیب ومخالف عقل : تافکر بواقعیت وفادار می‌ماند نمی‌تواند اثبات جهان‌راتوجیه‌نماید. باهمه‌این‌وقتیکه واقعیت آن رامی‌پذیردچونکه‌ازروی‌غریزه‌مایل‌بپذیرفتن آنست آنوقت مجبوراست که نظریه دواصلی رابجای آن بگذارد. بعبارت دیگر بجای‌اینکه‌معتقد بشود که جهان معلول علت نخستین مرموزی است باید اصل موصوعه یك خالق اخلاقی وتحول اخلاقی جهان رابپذیرد .

با اتکاء براین بینش اخلاقی جهان ودرصورت قبول آنست که انسان میتواند خودرا موظف بانجام وظایفی درراه تحقق خیر و صلاح بداند .

مادامیکه فکر ساده ونپخته است توجیه اخلاقی ودواصلی‌جهان مواجه باهیچ‌گونه اشکالی نمی‌شود . ولی بتدریج که فکر و ذهن رشد نموده وتابع منطق می‌شود آنوقت متوجه می‌شود که آنچنان توجیه

چقدر باامور وواقعیات منافات دارد. از اینرو است که فکر اروپائی هیچوقت بینش دواصلی رادربست وتام نپذیرفته ودائماً در برابر آن نظریه‌های یك اصلی وعرفانی پدیدآورده است. چنانکه در دوره قرون وسطی فلسفه مدرسی (اسکولاستیك) مورد تعرض عرفانی که مبدأش به‌افلاطونیهای‌جدید میرسد بود. فلسفه همه‌جاخدای جیوردانو[1] برونو نیز (۱۶۰۰ – ۱۵۴۵) چیزی بجز از یکنوع عرفان یك اصلی نیست. در فلسفه اسپینوزا[2] فیخته[3] شلینگ[4] و هگل[5] هم سخن از یکنوع وحدت روحی ومعنوی درتمام جهان رفته‌است. نظریه فلاسفه مزبور در فوق اگرچه خود نگویند ذاتاً یکنوع عرفان است. امروز تعرض‌بزرگ علیه بینش دواصلی جهان ازطرف فلسفه یك اصلی مدرن که‌متأثر از علوم طبیعی است شروع شده.

مسلماً درعصرمافلسفه‌یك‌اصلی–تنها نظریه‌ای که باامورو‌واقعیات هماهنگ دیده میشود – پیروزیهائی بدست آورده بااینهمه‌کاری از پیش نبرده زیرا نظریه مزبور توانائی این راکه بینش اخلاقی دیگری بجای بینش اخلاقی فلسفه ونظریه دواصلی «دوآلیسم» بگذارد ندارد. نظریه اخلاقی بینش یك اصلی فوق العاده ناقص ونارسا است. فلسفه یك اصلی اروپا هنوز پی‌نبرده که باید یك بینش عرفانی بوجود بیاورد که هدف وموضوع آن اتحاد روحی ومعنوی انسان بجهان بوده باشد.

پس نظریه دواصلی دراروپا ازاینروپابرجامانده که مبین‌جهان‌بینی خاصی است که از لحاظ حقیقی بودن وارزش ذاتی‌بان‌پای‌بند مانده‌ایم. ابهام‌ونابسامانی‌ای که فکراروپائی‌امروزدستخوش آن دیده‌میشود

1- Giordano -Bruno 2- Spinoza 3- Fichte 4- Schelling
5 - Hegel

ناشی از این است که نظریه دو اصلی لباس یك اصلی پوشیده در حالیکه بینش یك اصلی از لحاظ اخلاق تابع دو اصلی مانده است .

از طرف دیگر در هند هم عرفان وحدت وجودی (یك اصلی)[1] مجبور است بهمان اندازه که باثبات جهان و واقعیت آن گرایش پیدا میکند به بینش دو اصلی (دوآلیسم)[2] امتیاز بدهد . بدین نحو تدریجا تحول یافته از عرفان برهمائی (استغراق فرد در مطلق) بعرفان هندوئی اتحاد باخدا از راه عشق و مهر رسیده است . یعنی بآن عقیده رسیده که ابتدا از ابراز آن ـ یعنی علت نخستین را مانند شخصیت ربانی دانستن یا بعبارت ساده‌تر از مونیسم[3] نفع دوآلیسم[4] دست برداشتن ـ احتراز می‌جست. آنطوریکه فکر هندوئی جدید خدای اخلاقی را تصور می‌نماید چندان منافاتی با طرز تفکر اروپایی ندارد .

باوجود همه این امتیازات و گذشتها در برابر دوآلیسم فلسفه هندی در بینش عرفانی خود پافشاری کرده که بینش حقیقی در مورد جهان همان است وبس . یعنی هرگونه جهان بینی باید مطلقا از چگونگی در کیفیت اتحاد روحی و معنوی انسان و جهان استنتاج گردد .

درست است که صاحبنظران هند از تحقق ایده‌ال و غایتی که برای خود اتخاذ کرده‌اند عاجزاند. ولی اقلا بیك جهان بینی حقیقی وفادار میمانند.

از لحاظ دوآلیسم جهان بینی نظریه‌ای است که هرفردی آنرا از دیگری اخذ می‌نماید و مانند عرفان این داعیه را ندارد که ایمان و اعتقاد زائیده از یك تجربه نفسانی است که دائما تجدید میگردد .

وقتیکه مفهوم حقیقی جهان بینی کنار گذارده میشود این خطر بوجود

---

1 - Monisme 2 - Dualisme 3 - Monisme

4 - Doclisme

میآید که نظریاتی را بعنوان آن قبول نمائیم در صورتیکه بهیچ وجه حائز شرایط آن نیست. این کار چیزی است که درعصر ما دیده میشود. آراء و عقایدی که بهیچ وجه از تعمق و تفکر درباره انسان وجهان زائیده نشده و فقط ناظر بانسان و جامعه اند عنوان جهان بینی گرفته اند. همانطوریکه باز گو کردن جنگهای نکبت بار این کره خاکی را تاریخ جهان می نامیم.

باید باین نکته کاملا متوجه باشیم که یک جهان بینی حقیقی پدید نمی آید مگر از تفکرات انسان تمهادر برابر خود و تمهادر برابر جهان.

نابسامانی و ابهامی که فکر اروپائی امروز با آن مواجه است نه تنها ناشی از مشکلاتی است که باید برطرف سازد بلکه بیشتر ناشی از اینست که بطور صریح وظیفهٔ راکه عبارت از بوجود آوردن جهان بینی تازه باشد درک نمی نماید. باید پیش از هرچیز بدانیم که تمام مسائل مربوط بهستی انسان را باید از لحاظ این مسئله اساسی حل و فصل کرد که: چگونه انسان خواهد توانست باروح جهانی اتحادی برقرار سازد؟ پس از طرح این مسئله فکر غربی راهی را که باید به پیماید خواهد شناخت و از وضع و موقعیت یأس آور خود رهائی نخواهد یافت مگر اینکه این هدف عالی را اتخاذ کرده باشد.

پس از دو لحاظ توجه بطرز تفکر هندی که روی مبانی کاملاً مغایر با فکر غربی استوار گردیده برای اروپائیان مفید است: فکر اروپائی مصمم بر قبول واقعیت و اثبات جهان است ولی هیچوقت نخواسته با بینش انکاری جهان عمیقاً مواجه گردد. از طرف دیگر در فکر هندی هم پس از مبارزات طولانی واقعیت و اثبات اخلاقی جهان بالاخره بر انکار آن تفوق پیدا میکند.

فلسفه اروپائی از این اعتقاد مسلم حرکت می نماید که جهان بینی مبتنی بر

اثبات وواقعیت اخلاقی جهان تنها نظریه قابل قبول وقابل ارزش است .

فلسفه هندی هم بر این اعتقاد ممقن متکی است که بینش عرفانی [1] جهان تنها بینش کامل و بی نقص است. پس وظیفه فلسفه اروپائی اینست که یك بینش اخلاقی که بر قبول واقعیت و اثبات جهان استوار شده باشد؛ ودرعین حال اشراقی باشد طرح ریزی نماید . ووظیفه فلسفه هندی این است که بعرفان محتوی اخلاقی مبتنی بر اثبات جهان بدهد .

مواجه ومقایسه دوطرز تفکر بطور روشن نشان خواهد داد که مسئله بزرگ واساسی عبارت از بوجود آوردن یك عرفان اثباتی واخلاقی جهان است . هنوز فکر بآن مرحله نرسیده که بتواند دریك جهان بینی آنچه را که بذاته کامل است و آنچه را که از لحاظ محتوی خود ذیقیمت است جمع آوری نماید .

[927]

۲ـ پیدایش انکار جهان در فلسفه هند

چگونه فکر هندی منجر باتخاذ رویهٔ انکاری‌درقبال‌جهان‌وزندگی گردیده؟ اگردربعضی ارادوارفکر یونانی بسوی انکارجهان گرائیده ازاینرواست که اعتقاد باثبات و واقعیت آن ـ که درجریان‌قرون متعدد جزو خصیصه فکریونانی بوده‌و آن را اعتقادکاملاً طبیعی و خدشه ناپذیر میدانست ـ بالاخره آن رادرعالم‌سرگشتگی‌وتحیرو آشفته‌گی‌خاطررهاومجبور کرده کرده‌بود اعتراف نماید که اعتقادمزبور با درام[2] اجتماع و پیشآمدهـای تاریخ چندان سازگاری وهماهنگی ندارد. پس‌از روی یأس و حرمان ودراثر ازدست دادن انرژی‌خود درمقابل روش منفی تسلیم می‌گردد. ولی‌درهند رویه انکاری بهیچ‌وجه مبتنی براین‌چنین‌تجارب و پیشامدها نیست بلکه یکنوع پیدایش خودبخودی وخودرواست. بعلاوه درفلسفه

---

1 - Mistique 2 - Drame

هندی این دو رویه در کنار هم وجود داشته . برخلاف فکر یونانی که بعدها فقط رویه منفی را پیش گرفته و آنرا تنها راه قابل اعتماد شمرده است.

چنانکه از سرودهای ودائی برمیآید آرین‌های هند پیش از دوره تاریخ روزگار کودکانه و بی دغدغه توأم با نشاط زندگی میگذراندند . در این سرودها که در جریان رسوم و تشریفات مذهبی خوانده میشد سرایندگان آنها از خدایان میخواستند که بر پرستش کنندگان خود در مقابل تحف و هدایائی که تقدیم می کنند گله‌های فراوان گاو و گوسفند، کامیابی در کارها، ثروت ، پیروزی وطول عمر عطا فرمایند و پاداشهای شایستهٔ بدهند. در یکی از این سرودها چنین گفته میشود : «ای ایندرا ! [1] اگر من مانند تو بخشاینده ثروت بودم هیچوقت آنهائی را که شکوه و جلال و عظمت مرا خاویدان می‌ساختند از گاو و گوسفند محروم نمیکردم ! . »

آرین (در سانسکریت آریا و در زبان ایرانی آری یا) بمعنی صاحب و ارباب بوده که مردمان و ساکنان هند و فارس و ایران شرقی که از نژاد هند و اروپائی بودند بخود میدادند . هنگامیکه آنان به کشور مزبور روی آوردند و آنرا مورد تاخت و تاز قرار دادند چنانکه اکتشافات تازه آرکئو- لوژی [2] نشان میدهد در حوزه اندس [3] تمدن پیشرفته‌ای که شباهت‌های عجیبی با تمدنهای سومری عیلامی و بین‌النهرین داشت یافتند . صاحبان این تمدن قدیمی از چه نژادی بوده‌اند ؟ آیا از مهاجران جنوب غربی یا آبوریژن [4] ها بوده‌اند؟ یا از مردمان دراویدی [5] پیش از آرین‌ها بوده‌اند؟ نمی توان جواب قطعی داد . بعلاوه دراوید [5] ها که زبانشان اختلاف کلی با زبان هندو آرین دارد تا اندازه در فرهنگ و تمدن پیشرفته بودند.

---

1 -Imdra 2- Archéologie 3- indus 4- Aborigenes
5- Dravidiens

بعضی از لهجاتی مانند زبان تامیل[1] یـا تامول ، تلوگو[2] ، مـالایـالام[3] وکاناری[4] که هنوز درهندجنوبی مورد استعمال داردمنسوب بزبانهـای دراویدی است .

زمانی راکه آرین‌ها پس ازعبورازافغانستان‌شروع باستقراردرهند کردند نمی‌توان دقیقاً تعیین‌نمود .گمان میرودکه‌این‌امر درحدود ۱۵۰۰ سال‌قبل‌ازمسیح بوده‌است . مهاجمین ابتدا سرزمین موسوم به‌پنجاب را اشغال نمودند . (سرزمین پنج‌رودخانه پنج‌شاخه رودانددس‌درشمالغربی هند ازکوههای هیمالیا سرازیر میشود .)آنها بعدها بسوی‌جنوب‌شرقی تاحوزه‌گنگ[5] ویا منا[6] پیش میروند . آنها پیش ازسال ۳۰۰ قبل ازمسیح بهند جنوبی وارد میشوندولی نتوانستند درآنجاهم مانندشمال‌هندتمدن ومذهب قبلی را ریشه‌کن سازند .

ودا[7] (یعنی‌داشن ودانستن) مرکب ازچند بخش است که سام‌بیتا[8] نامیده‌میشود. بخش نخستین ریگ‌ودا[9] (ودای‌سرودها) در ۱۰ کتاب و شامل ۱۰۲۸ سرود است که قدیم‌ترین آنها شاید ازقرن ۱۵ وجدیدترین آنها تقریباً ازقرن ۱۰ پیش‌ازمسیح‌است. خدایانی که دربخشهای مزبور نام آنان برده شده و مورد تجلیل واقع شده‌اند عبارتند از ایندرا[10] ، وارونا[11] وآگنی[12] خدای‌آتش وروشنائی (درلاتین ایگنی).

وداهای‌دیگرعبارتندازساماودا[13] ، یاجورودا[14]، آثارواودا[15] .بنظر

1- Temiltomaul 2 – Telougou 3- Malayalam
4- canarais 5 - Ganqe 6 - Iamena 7 –Véda
8- Sambitâ 9–Rlg – Véda 10– Indra 11- Varuna
12- Agnı – ıgnis 13– Sâma – Vèda 14- Vajur–Véda
16– Atharva-veda

میآید که این قسمت‌ها تازه‌تر از ریگ ودا هستند. در این قسمت ها اشاراتی است که نشان میدهد در این زمان مهاجمین آرین به منطقه گنگ رسیده‌اند. درصورتیکه در سرودهای ریگ ودا فقط اشاراتی درباره منطقه پنجاب موجود است .

ساماودا فقط مرکب از ۵۸۵ قطعه و بند است که تطبیق با نغمه‌ها وسرودهای مرسوم درقربانیها می نماید .

یاجورودا مشتمل برعده فورملهای مقدس مربوط به رسوم و تشریفات مختلف (قربانیهای ماه تازه ماه تمام قربانیهای ارواح مردگان، قربانیهای آتش ووصول مختلف قربانیهای سوما[1] وقربانی حیوانات) است . آتار واودا نام خودرا از نام روحانیانی (آتاروان)که از ازمنه قدیمه بپرستش آتش مشغول بوده‌اند گرفته ومترادف با نگه داران آتش (درمذهب زرتشت آتراوان[2]) بوده . آتار واودا اوراد وادعیه جادوئی ومخصوص دور کردن اجنه وارواح خبیثه است که بعضی از آنها مسلماً خیلی قدیمی است .

درست در ریگ ودا است که نطفه فکرو نظریه انکار جهان بچشم میخورد . درسرودهای ریگ وداگفتگو ازمردانی میشود که بالاتر و برتر ازجهان وجهانیان اند . آنها عبارت از روحانیان وجادوگران اند که بعدها جوکی[3] نامیده شده‌اند . این افرادبانوشیدن مشروب سکر آوری موسوم بسوما[4] یابوسیله تمرینهای خویشتن داری وعادت بزهد وامساك و تلقین بنفس میتوانستند حالت خلسه وجذبه وبیخوی را درخود بوجود آورند. دراین حالت خودرا برتر ازدیگران میدانستند وتصور میکردند که خدایان دروجود آنان حلول کرده‌اند ودارای نیروی فوق الطبیعه شده‌اند . این

1 - Soma 2- Athroans 3 - Joqıns 4- Soma

احساس برتری و تفوق که درحالت خلسه و بیخودی حاصل میشد منشأ فکر و نظریه انکار جهان گردیده. البته نمیدانیم روحانیان وجادوگران این ازمنه قدیم تاچه حد درزندگی روزانه خود اصل اعراض از زندگی را بکار می‌بستند . ولی چیزمسلم این است که آنها بهیچ وجه دیگران رادعوت باتخاذ رویه مزبور نمیکردند . آنها متعقد بودند که برتری بر جهان و جهانیان فقط اختصاص بآنان دارد ورموز این امتیاز وشایستگی پیوستن بحدا راحسودانه برای خود نگه‌میداشتند .

لفظ یوگن[1] (جوکی) مشتق ازهمان ریشه کلمه لاتین یونگو[2] (وصل، اتحاد) وهمان کلمه آلمانی یوخ[3] (یوغ) وقلاده است . باتمرکز فکردر عالم درونی این مردان می‌توانستند بحال خلسه بیافتند و تجربه نفسانی پیوستن بخدا و نیل بسرچشمه حیات رادرخود احساس نمایند .

مشروب مقدس موسوم به سوما ارشیره گیاه مخصوصی بدست میآمد وتهیه آن توأم با آداب ورسوم و تشریفات پیچیده‌ای بوده است :دریکی ازسرودهای ریگ ودا مخصوص بسوما چنین گفته میشود : « ماسوما را بسر کشیده‌ایم، ماجاودانی گشته‌ایم وهمانند خدایان شده‌ایم. »

برهمنان در نتیجه این احساس برتری درقبال جهان وزندگی رویه انکاری پیش میگیرند. ولی این رویه رادرتمام شدت منطقی خوددنبال نمی‌کنند؛ بلکه در کنار آن محلی نیز باثبات جهان قائل میشوند. دردوره اول عمرخود زندگی رامی‌پذیرند، خانه وملکی تهیه‌می‌کنند، خانواده تشکیل میدهند ،برای ازدیاد ملك ومال خود دست بکارمیزنند ، ودرقبال خدماتی که بدیگران انجام میدهند چشم داشت هدایای نفیس دارند .

هنگامیکه یکی شاهان مجلس مباحثه‌ای تشکیل میدهد تابرهمنان

1- yogins 2- jengo 3- joch (joug)

در آن بمباحثه‌پردازند برهمنیکه بر حریفان خود غالب میآید انتظار دارد پاداشی برابر با چند صد گاو و گوسفند باو داده‌شود. شاه جآناکا[1] که بین ۸۰۰ و ۶۰۰ پیش از مسیح میزیست آنچنان در بذل و انعام افراط می‌نماید که بهر شاخ هزار گاو یك سکه طلا بسته آنها را با خود گاوان بداناترین برهمنان صله میداد. همان شاه از برهمن نامی یاجناوالکیا[2] که بدربار او آمده بود سئوال میکند: آیا میل بحث و فحص وی را بدربار او کشانده یا میل داشتن گاو و گوسفند؟ برهمن نامی جواب میدهد: «شاها هردو!»

چنین بود زندگی برهمن در خانواده و محیط خود تا وقتیکه فرزندان او بنوبه خود تشکیل خانواده بدهند. آنوقت خود را از جهان و مردم کنار می‌کشند وروزهای خود را بریاضت و تقوی و تفکر و غور و فرو رفتن درخود و تمرکز ذهنی وقف می‌نمایند. گاهی وی خود طرز و طریق مرگ خود را بوسیله گرسنگی یا آتش یا آب انتخاب می‌نماید.

بدون تردید در ابتدا جادوگر و ساحر همان روحانی و کشیش بوده. ولی بتدریج که رسوم و آداب نذور و قربانیها بسط پیدا کرده و مستلزم اطلاعات و معلومات خاصی میشود روحانیان طبقه خاصی را تشکیل میدهند.

برهمنان چون بایستی آداب و رسوم دینی را بجا آورند نمیتوانستند تمام عمر خود را رویه انکاری پیش گیرند و در آنحال بسر برند. آنها بایستی بادامه نسل خویش نیز بپردازند: تا اخلاف و وارثینی داشته باشند تا دانش و رموزی را که لازمه مؤثر بودن نذور و هدایا و قربانیهاست بآنها یاد بدهند.

مادامیکه آنها وظایف دینی را انجام میدهند بوسیله اوراد دینی «براهمان» با جهان ماوراءالطبیعه در ارتباط اند. سپس در دوره پیری از راه تمرین تمرکز ذهنی اتحاد با آنجهان حاصل میشود. بدین نحو پس از

---

1 - janaka 2 - yajna - Valkya

اینکه باخداهمسان گردیدنداز ین جهان رخت بر می بندند. پس در هندادوار بدوی انکار جهان فرع جهان بینی خاصی نیست. این رویه مخصوص و منحصر بانسانهای بر تر و ساحران و روحانیان است؛ که میتوانند با نیروی ماوراءالطبیعه رابطه‌ای پیدا کرده ودر نتیجه قدرت و نفوذ خارق العاده بدست آورند. تنها این چنین افرادرویهٔ انکاری پیش می گیرند. این رویه از اختصاصات وامتیارات آنان است. ولی برای دیگران ومردم عادی این طرز زندگی واین رویه هیچ فایده و نفعی دربر ندارد.

پس انکار جهان را آنچنانکه درهندیهای ادوار نخست مشاهده می نمائیم مربوط به معتقدات جادوئی دوره قبل از تاریخ و ومبتنی بر بعضی تجارب جادوگران بوده که پی برده بوده‌اند یاچنین تصور میکردند که بوسیله اعمال وحرکات و تمرینها میتوان ازجهان تجرد حاصل کرد. بعضی‌ها گفته‌اند که رویه انکاری راکه برهمنان توصیه می کنند و هم چنین معتقدات سحر و جادوئی راکه در آثار واودا دیده میشودمهاجمین آرین ارساکنان اولی هند اقتباس کرده‌اند. پس انکارجهان واعراض از آن درابتدا بر آرین‌ها بیگانه بوده است.

وجود هردواین نظریه یعنی انکار و نفی جهان واثبات وقبول آن ناشی ازاین امراست که پس ازمهاجرت‌های نخستین، گروهها وامواج تازه‌ای ازآریها بهند رخنه نموده وکوشیده‌اند نظریه خاص خود راکه عبارت از پذیرش واقعیت جهان است گسترش دهندو بکرسی بنشانند. پس بین آرینهای نخستین و آرینهای تازه وارد مبارزهٔ درمی گیرد. بدین نحو روشن میشود چرادراوپنی‌شاد درعین حال انکارواثبات جهان هردودیده می‌شود.

این فرضیه را نمی‌توان پذیرفت. ازافکار ومعتقدات ساکنان

اولی همدچیزی نمیدانیم .وهیچ مدرك ودلیلی نداریم براینکه مهاجمین آرین نظریه انکاری را از آنها اقتباس کرده بوده‌اند ٠بعلاوه باید درنظر داشت که فقط طبقه برهمنان نظریـه مزبور را پیش گرفته‌اند . هم چنین نمی‌توان بینش وطرزتفکر جادوئی - مذهبی رابساکنان اولی نسبت داد. آنچنان افکاروعقایددرایران ودرآوستانیزدیده میشود. چنین بنظرمیآید که این چنین نظریات در تمام اقوام آریناادوار اولی یعنی زمانیکه همه آنها قوم واحدی را تشکیل میداده‌اند مشترك بوده است .

بالاخره دراوپنی‌شاد چیزی که مبین مبارزه بین‌دورویه‌مزبور بوده باشد وجود ندارد .بلکه صاف‌وساده و بـدون تعارض‌هردو رویه مـزبور وجود داشته است .

خلاصه‌طبیعی‌تراین‌است که‌فرض‌وقبول نمائیم که آرین هادرابتدا عموماًدرقبال جهان‌رویه‌اثباتی داشته‌اند . بعداًبرهمنان درنتیجه احساس برتری‌خودبرجهان که‌ازبینش دینی وجادوئی‌وتجارب عرفانی آنهاریشه می‌گرفت بفکرانکارو نفی‌جهان افتاده‌اند .این‌تنها راه‌توجیه‌این امراست که در ادوار نخستین طرزبینش انکاری فقط ازطرف برهمنان یابعبارت صحیح‌ترازطرف‌گروهی ازبرهمنان اشاعه یافته‌درحالیکه اکثریت مردم برویه اثباتی خودپای‌بـند بوده‌اند . رویه انکاری در ذهن‌وفکـرطبقه از روحانیان پدیدآمده ودرجنب عقیده‌توده مردم‌گسترش یافته است .

ازبعضی نکات وملاحظات چنین برمیآیدکه معتقدات وافکار و عقاید موجود دراپنی‌شاد نه‌تنها اختصاص به برهمنان داشته بلکه بعضی ازافراد طبقه جنگجویان «کشتاتری‌یا»[1] نیزطرفدار آن بوده‌اند .

برهمن‌ها کیها بوده‌اند ؟

---

1 - Kshatriyas

در سرودهای ریگ‌ودا[1] طبقه مزبور هنوز هیچ نقشی بازی نمی نمایند.
فقط در آتاروا ودا[2] در دوره‌ای که آرین ها به منطقه گنگ رسیده بوده‌اند
از آنها بعنوان عالی‌ترین و ممتاز ترین افراد دینی و روحانی نام برده میشود.
درهمین دوره رژیم کاست هاهم که در قدیم ترین سرودهای ودیك دیده
نمی‌شود برقرار میگردد. چهار طبقه و کاست عمده دیده میشــود :
۱ـ برهمنان[3] ۲ـ کشاتریا[4] (جنگجویان و نظامیان) ۳ـ ویثیا[5] (پیشه‌وران
و کشاورزان) ۴ ـ سودرا[6] (خدمتکاران). خارج ازطبقات رقم خاصی
تشکیل داده ودرهند شمالی بنام « پاریا»[7] نامیده میشدند . در پست ترین
درجه‌ا کاندالاها[8] بودند که از مادر برهمان و پدر سودرا بدنیا می آمدند .
نمایندگان و افراد سه‌طبقه اول از آرین ها و افراد طبقات دیگر ازساکنان
اولی بودند .

برهمنان خود را انسانهای برتر میدانستند . آنها معتقد بودند و یا
چنین ادعا میکردند که بایك نیروی‌فوق‌الطبیعه ارتباط دارند . نیروئی که
خودخدایان هم تابع آنند و از آن توان‌میگیرند. درنظر آنان‌نذورو قربانیها
بیشتر ازآنچه تحف وهدایائی برای خدایان یاجلب الطاف آنان باشد
اعمال‌مرموز سحر آمیزی هستند که‌نیروی‌فوق‌الطیعه مزبوررادراختیار
آنان‌میگذارد. بعقیده برهمنان آنچه‌بآنان چنین‌قدرت‌و توان‌وسلطه میداد
عبارت از همان اوراد وعزائم مرموز دینی « براهمان » بود . معنی این
واژه «براهمان» عبارت ازنیروی خدائی است . برهمن‌ها افرادطبقه
منسوب بمعابدبودنداز این‌لحاظ که دارندگان آنچنان‌نیروی‌خدائی‌هستند.
اعتقاد براینکــه عزائم و اوراد سحروجادوئی بانســان قدرت

1- Rig-veda 2- Atharva-veda 3- brahmanes
4- Kshatriyas 5- Vaicyas 6- Cudras 7- Parias

فوق‌الطبیعه میدهد در ریگ ودا نیز دیده میشود. بنابر اصول مذکور در ودا خود خدایان هم بوسیله اوراد وعزائم دینی بر جهان حکمرانی میکنند. در یکی از سرودهای آن چنین میخوانیم: «با خواندن نغمهٔ بزرگی است که بعضی (از خدایان) آفتاب را طالع می‌گردانند». خصوصیت برهمنان عبارت از داعیه آنهاست بر اینکه آنها هم قدرتی مانند قدرت خدایان دارند. مثلا مدعی هستند که اگر آنها صبحگاهان قربانی آتش را انجام ندهند آفتاب طلوع نمی‌نماید. آنها خود را انسان ـ خدا یا خدایان انسان نما میدانند.

داعیه گزاف آمیز برهمنان قدیم را نباید از نظر دور بداریم اگر میخواهیم بماهیت فکر آنها پی ببریم. آرینهای هند می‌توانستند مانند آرینهای دیگر مثلا پارسها در قبال جهان رویه اثباتی واخلاقی پیش گیرند. مذهب سرودهای ودا مبتنی بر اثبات جهان و متضمن عناصر اخلاقی است. آگنی[1] وارونا[2] ومیترا[3] بعنوان خدایان اخلاقی معرفی شده‌اند. وارونا حافظ حقوق مقدس است و گناهکاران باو اعتراف می‌نمایند تا مورد عفو واقع شوند. بعلاوه در سرودهای ودا گرایش بتوحید ویگانه پرستی کاملا بچشم میخورد. خدایان بزرگ از همدیگر مشخص و متمایز هستند. آنها شخصیت متکثری تشکیل میدهند که نامهای گوناگون بخود میگیرند. ولی تحول تعدد خدایان بخدای واحد در نیمه راه متوقف میشود. زیرا برهمنان کوچکترین کوششی برای این امر انجام نداده‌اند. درمیان آنان هیچ روحانی پیامبر نمائی مانند زرتشت دیده نمی‌شود که برای تهذیب و تکمیل آئین مرسوم و هماهنگ کردن آن با الزامات اخلاقی کوششی بخرج داده باشد. برهمنان هیچگونه رغبتی برای پیشرفت کیش توده مردم نداشتند و بهیچوجه در پی اخلاق و عمل نبوده‌اند. فقط مقام برهمنی و قدرت روحانی

---

1 - Aqni 2 - Varuna 3 - Mitra

خود درمرکز توجه آنها بوده است نه مذهب و آئین. تمام هم و کوشش آنها صرف این میشد که هرچه بیشتر در رموز و اسرار ماوراءالطبیعه نفوذ نمایند و بوسیله اوراد و عزائم با آن ارتباط پیدا نموده و درحال جذبه و خلسه بآن به پیوندند.

اینچنین مستیك جادوئی نطفه بینش عرفانی جهان را در بطن خود دارد. بایمعنی که ولو بصورت بدوی و ابتدائی میخواهد راهی برای وحدت ذهنی و معنوی باجهان پیدا نماید.

درابتدا برهمنان مطلقا تصور میکردند که اسرار عالم ماوراءالطبعیه دررسوم و تشریفات وفورمولهای سنتی نهفته است. ازاینرو دراین جهت شروع به تفسیر و تعبیر و موشکافی وبررسی چهارقسمت ودا می‌نمایند ودراین راه ازهیچگونه توسل و تشبث بریشه‌های لغات والفاظ و کنایات و استعارات وداستانها وافسانه‌ها خودداری نمی‌نمایند. چنین است آغاز طرز تفکر برهمائی که برای ما فهم ودرك آن اینقدر مشکل می‌نماید.

سپس تدریجاً آنها پی‌میبرند که مسئله ماوراء الطبیعه درمورد خود مسائل طبیعی هم مطرح میشود، وبا آن ارتباط پیدا می‌کند. آنها متوجه میشوند که درجنب اسرار ورموزمکنون درعزائم واوراد و سنن مقدس درخود طبیعت هم اسراری وجود دارد. مثلاچیزیکه توجه آنها را جلب می‌نماید ارتباط زندگی وحیات ودم زدن و تنفس، نهفته بودن گیاه درتخم ونمك درآب شور است. همچنین پدیده خواب ورؤیافکر آنها را مشغول میسازد. برای توجیه این چنین اسرار ورموز روزانه آنها معتقد میشوند باینکه هرموجود مادی متضمن یك عنصرغیرمادی و جهان محسوس درموازات یك جهان خارج ازحواس است. درنظر آنهافوق طبیعت دیگریك نیروی مرموز و مجهول که مؤثر در موجودات باشد

نیست بلکه یك عنصر و جزء ضمنی ومتصل موجود است . بدین نحو این نظریه‌شکل و نضج می گیرد که‌اصل وجوهر تمام‌اشیاء یك‌حقیقت‌غیر مادی و ابدی است که خود ازیك روح جهانی پدید آمده؛ حزئی از آن بوده و بالاخره بآن نیز برمیگردد .

آنها مجموع این روح جهانی را «براهمان» می نامند. پس‌برای تعیین آن همان‌کلمه را که برای فورمهای مذهبی بکاربرده میشداستعمال می‌نمایند . بدین نحو میخواهند نشان بدهند چیزیکــه در نظر آنان مهم شمرده میشود عبارت ازشناختن «نیروئی» است که بوسیله این فورمل ها واوراد بآن عشق وعلاقه میورزند .

لفظ براهمان ازریشه برهه‌گرفته شده. در تحت تأثیر بینش های عامیانه براهمان غیرمتعین وغیرمشخص مبدل بیك‌براهمان شده‌که مانند خدائی‌تصور میگردد. برای تعیین‌ونشاندادن‌این‌شخصیت‌رمانی‌دیگر لفظ براهمان خنثی رابکار نمی‌برند بلکه لفظ مذکر براهما رااستعمال میکنند برحسب روایات واحادیث‌قدیمی همین براهمان ـ خدا است که بربودا تجلی کرده‌اورا متقاعدمیسارد بااینکه‌کشف خود را که عبارت ازشناختن نجاح وسعادت باشد تنهابرای خودنگاه‌بداردبلکه‌برجهانیان‌اعلام‌بدارد.

احتمالادرتحت تأثیرپرستش‌هندوئی‌ویشنوـ شیوا است که‌مفهوم ربوبیت براهمان‌شکل و نضج گرفته است .

بآن‌حقیقت فوق‌الطبیعه نام‌آتمان[1] هم داده میشود. دراینکه ریشه این لفظ اخیر که درریگ وداهم دیده میشوداز کجاست‌هیچ چیز قطعی نمیدانیم . همین‌قدرمعلوم است که‌لفظ‌مزبور شباهت زیادی بالفاظی‌دارد که نفس‌ودم معنی میدهند ودرابتدابعنصرغیرمادی شخص اطلاق میشده

---

1 - Atman

ولی بعدها آنهم درمعنی اصل غیرمادی جهان بکار برده میشود و بدین نحو مترادف براهمان میگردد.

پیوستن بروح کل غیر مادی غیر از پیوستن به «نیروئی» است که در آغاز توجه روحانیان و براهمانها را جلب میکرد . ازطرف دیگر منظور از آن پیوستن بافوق الطبیعه‌ای که فقط در دسترس براهمنان وحوکیان قرار گرفته نیست بلکه پیوستی است که مورد علاقه هرفرد انسان بوده ، بدرد او میخورد ودر رفتار وسلوك حیات وی اهمیت خاصی دارد .

۳ - آئین اوپنی شادها

فلسفه و فکر براهمائی پس از اینکه در سرودهای ودائی نخستین بیانحال وشکل خود را درمورد ربوبیت متعال و رابطه آن باجهان پیدا میکند در براهماناها و اوپنی‌شاد به‌کمال خودمیرسد.

اینهامتون ممتوری هستند که بین ۱۰۰۰ ـو ۵۰۰ سال پیش ازمسیح تألیف گردیده و مشتمل بر نکات وملاحظات درمعنی حقیقی و باطنی رسوم وعزائم وادعیه وقربانیهاهاو افسانه‌هابعلاوه قسمت‌های کم‌و بیش مفصل در مورد اصل ماوراءالطبیعه است. براهماناها مقدم براوپنی‌شادهستندو فکر جدید در آن دیده نمی‌شودمگر بطورمبهم و ابتدائی. باوجود این براهمانا واوپنی‌شاد هنوز نوسته هماهنگ‌وسیستماتیك آئین براهمائی درمورد روح کل وجهانی نیست. آئین مربور در آن بطورجزئی و بوسیله قسمت‌های کم‌و بیش طولانی ادوار ومکتب‌های مختلف ظاهرمیگردد. بیخودنیست که بعضی‌ها ازناهماهنگی افکاروگفته‌های موجود دراوپنی شاد سخن گفته‌اند.

1 – Upanishads

براهمانا ، جمع خنثی نام قدیم ترین متونی است که از دانش براهمنان درباره براهمان (یعنی فورمل مذهبی) سخن میراند .

کلمه اوپنی‌شاد مشتق از فعلی است بمعنی «نشستن کنار هم» که میتوان آنرا به رابطه سری ورازونیاز ونجوای محرمانه ترجمه کرد. اوپنی شاد شامل تعالیم نهانی مربوط بآن چیزی است که در حکم آئین حقیقی ودا یعنی آئین پیوستن بفوق الطبیعه بوده همانگونه که برهمن بشاگرد و پیرو خود انتقال میدهد . چهار بخش ودا : براهماناها و اوپنی‌شاد حکم الهامات و بیانات آسمانی و خدائی را دارد . آنها در جریان قرنها شفاهاً بدیگران انتقال یافته است .

میدانیم که خط آرین‌های هند که دواناگاری[1] نامیده میشود مأخوذ ازیك الفبای قدیمی سامی بوده وشباهت بانچه در الواح فنیقی و لوحه مشهور مزا[2] شاه موآب[3] (حوالی ۸۹۰ ق . م) دیده میشود داشته است. احتمال زیاد دارد که آنان خط و کتابت را از بازرگانان فنیقی آموخته باشند. فرامین آشوکا[4] پادشاه نامی بودائی (۲۳۱ - ۲۷۲ ق . م) که روی تخته سنگها یاستونهای سنگی کنده شده ودر آنها پادشاه مزبور اتباع خود را دعوت برندگی بازهد و تقوی ومطابق دستورهای اخلاقی نموده قدیم ترین نمونه‌های الفبا و خط مزبور شناخته شده است. پادشاه مزبور در دستورهای خود : « رفتار وزندگی خیرخواهانه درباره برده‌ها و خدمتکاران، تجلیل مردم محترم ، احترام به تمام موجودات زنده ، گذشت وجوانمردی در مورد برهمنان وزهاد» را توصیه می نماید .

حتی پس از استعمال خط ، وداها براهمانا و اوپنی‌شاد تامدت زیادی

---

1 – Dëvanagarı　　2 – Mèsa　　3 – Moab

4 – Ačoka

شفاهاً بدیگران نقل و منتقل میشد . درهرصورت آنها متضمن دانشی است که فقط به برهمنان اختصاص داشته وعامه مردم نبایستی بآن آگاهی داشته باشند : نبایستی بهیچوجه از آن درحضور افراد منسوب بطبقات پست سخنی بمیان آورد و کلمهٔ از آن افشاء کرد . اولین نگارش حدقرن پس از تاریخ مسیح شروع میشود.

چه نیروی خارق العادهٔ حافظه لازم بود تا آن متون بی پایان را یاد بگیرند! چندسال لازم بود که پیرو و مبتدی درپیش معلم خود برای یادگرفتن ودرك وفهم آنها صرف نماید! دراوپنی شاد از دوازده سال سخن بمیان آمده. درهرصورت شاگردان درضمن آموختن وفکر کردن بایستی از گاو و گوسفند مربی خود نگاهداری و مراقبت نمایند ودرمراسم قربانی نقش خادم را انجام دهند . زبان این متون مقدس سانسکریت خویش نزدیك زبان ایرانی است ودرنخستین قرن بعدازمسیح نیز بکار برده میشده. امروز سانسکریت درهند همان نقشی را بازی می نماید که زبان لاتین در دوره قرون وسطی دراروپا بازی میکرد. واژه سانسکریت بمعنی سره و پاك درقبال زبان عامه «پراکریت»[1] است .

اروپائیها اول بار از کتاب اوپنی شاد و مطالب آن بوسیله (اوپنك[2] هات) باخبر گردیدند . اوپنك هات (تحریف اوپنی شاد) ۶۰ تکه برگزیده از اوپنی شاد است که بوسیله شاهزاده محمد دارا شکوه در ۱۶۵۶ بفارسی ترجمه گردیده . این ترجمه بااوستا و ۱۸۰ نوشته خطی جمع آوری شده درهند بوسیله آنکتیل[3] دوپرون فرانسوی (۱۸۰۵ - ۱۷۳۱) باروپا آورده شد . آنکتیل دوپرون آنها را در ۱۸۰۲ - ۱۸۰۱ همراه با ترجمه لاتینی

1 - Prakrit 2 - Oupnekhat 3 - Anquetil-Deperron

درپاریس انتشار داد .

درقرن ۱۸ درنتیجه ترجمه آثار کمفسیوس ومانسیوس[1] که بوسیله هیئت های مذهبی که ازچین برمی‌گشتند باروپا آورده شده بود آشنائی بطرز تفکرچینی مورد توجه اروپائیان قرار گرفت . در اوائل قرن۱۹ فلسفه هندی‌و آشنائی با آن‌که در آثار ونوشته های نخستین هند شناسان انگلیس مانند (وارن‌هاستینگک[2]، شارل‌ویل کیمس[3] ویلیام‌جونز[4] توماس کولبروك[5] الکساندرهامیلتون[6]) کم‌و بیش‌مورد بحث شده‌بودمورددرغبت قرار گرفت .در۱۸۰۸ فردریك‌شلژل[7] که‌درپاریس‌از۱۸۰۳ تا۱۸۰۴ تعالیم هاملیون را تعقیب کرده بود اثرهیجان انگیزخود بنام (زبان و حکمت هندیها) را انتشار داد .

شوپنهاور متفکر بدبین آلمانی اطلاعات‌خوددرادرباره بینش‌هندی مخصوصاً از اوپ‌نك‌هات بدست‌آورده . البته نباید فراموش کرد که معرفت علمی‌متون ودائی مخصوصا مدیون زحمات ونبوغ شرق‌شناس معروف فرانسوی نیمه قرن ۱۹ اوژن بورنوف است .

سربزرگی که‌برهمنان می‌آموزند اینست که ارواح‌تمام موجوات وتمام اشیاء همانند باروح کلی وجهانی هستند . برحسب این اشراق و عرفان (مستیك) تمام‌آنچه معنوی و روحی است متعلق بروح کل‌است. وچون‌روح کلی وجهانی در هرموجود هست پس‌هرانسان خودرا درهر موجود دیگر،درموجودگیاهی هم مانند وجودخدائی درمی یابد. چنین است معنی‌تات‌توأم آزی[8] («آن‌تو هستی») شعارمعروف‌اوپنی‌شاد .

1- Mcncius 2-Warien Hastings 3- Charls Wilkins 4-William Jones 5- Thomas Colebrooke 6- Alexandre Hamilton 7-Frederic Schelegel 8- Tat tvam asi

اینك قطعاتی از اوپنی‌شاد که‌در آنهااز نظریه روح کل‌و جهانی ورابطه آن باروانهای فردی گفتگو شده است :

«براستی‌اصلی که‌تمام موجودات‌از آن بوجودمیآیند، از آن‌هستی می‌گیرند واز آن زندگی می‌نمایند وهنگام‌مرگ بر آن‌برمیگردند . اصلی که تو بایددرطلب آن بر آئی و آنرا بشناسی‌براهمان است.» « روح تمام مخلوقات یکی است . ولی‌درهر مخلوقی‌حاضرومتجلی است ؛هم واحد وهم‌متکثراست ؛ درست مانندماه که‌در آبهامعکس‌می گردد.»- «براهمان منزلگه ومأمن‌تمام موجودات است ودرتمام موجودات هم منزل‌ومأمن می‌گزیند.» - «اینست‌حقیقت:همانطوریکه‌از آتش‌سوزان هزاران جرقه می‌جهد همانند آن‌نیز ازوجودلایتغیرهرگونه موجودات زائیده میشود ، موجوداتی که‌بآن‌نیز برمی‌گردند .» - «کسیکه‌خودرا درهمه موجودات وهمه موجودات را درخودمی‌بیند میتواند ازاین راه به‌براهمان متعال‌به پیوندد وبا آن یکی‌گردد .» « براهمان متعال‌روح همه‌چیز : اصل جهان، ریزتر از ریزترین اشیاء ، وجود ابدی ولایزال است ، تو آن هستی ! تو آن هستی بات‌توام‌ازی! .» .

برهمان میگوید که‌درخواب عمیق روح لحظه‌ای از تن رهائی می‌یابد وببرهمان می‌پیوندد. روح‌درخواب وحین رؤیاباحرکت‌وسیلان خود دریکعالم محسوس ولی متفاوت باعالمی که معمولا در آن زندگی می‌نماید رهائی و آزادی خودرا درقبال تن‌نشان میدهد .

پس‌برهمان‌خواب، اینحالت‌مرموز وشگفت انگیزرا ماندمرگ موقتی وزودگذر میدانند .

بدین نحو(مستیك) عرفان هندی پیوستن باجهان اصولا با عرفان اروپائی اختلاف پیدامیکند . درعرفان اروپائی انسان باخشوع‌وخضوع

خود را تسلیم لایتنهائی می کند و در آن مستغرق میشود . در نظر برهمنان انسان باسربلندی وغرور آگاهی پیدامیکند که در وجود فردی و شخصی وی جزئی و بهره‌ای ازوجود وهستی نامتناهی موجوداست.

پس در مقابل انسان برین هندی انسان برترنیچه[1] تصویر و قیافه ناچیز وحقیر و نزاری پیدامی کند. انسان برترهندی برجهان تسلط دارد درصورتیکه بشر برترنیچه فقط میتواند درفوق جامعه انسانی قرار گیرد .

درصورتیکه برحسب نظریه برهمنان روح انسان درقیدوبندجهان مادی نیست وفارغ از آنست پس انسان باید دردورهٔ حیات خود کوشش بکند که ازهرچه خاکی ومادی است اعراض نماید و تمام هم و توجه خود را متوجه جهان غیرمادی کند . همانند انسانی که چشم بسته ازوطن خود بدر آورده و درسرزمین بیگانه‌ای رهاگردیده باشد ده بده شهر بشهر در جستجوی وطن و مولد خود خواهد رفت . رفتار وسلوك انسان نیزدر اینجهان چنین باید باشد.

«هنگامیکه تمام هوسهاو امیال از دل انسان رخت بربست ؛ آنوقت وی فنا ناپذیرمیشود. آنوقت درهمین جهان به براهمان می‌پیوندد . تن وی من بعد در نظر او درحکم پوستهٔ ایست که مار درکنار لانه مورچه ها میگذارد . »

دریکی ازحکم ودستورهای براهمانا ها این نکته بیان میشود که درهای آسمان تنها برای کسیکه نفس خود را ایثارمیکند باز است نه برای کسیکه هدایا وقربانیها برای خدایان پیشکش می‌نماید .

پس تصور کلی که از نظریه براهمائی درباره پیوستن بروح جهانی بدست میآید متضمن انکار ونفی جهان است . این رویه منفی و

---

1 - Nietzsche

انکاری دیگر احتصاص ببرهمنان ندارد و این فکر و ادعا که تنها آنها میتوانند بربرهمان به‌پیوندند دیگر در بین نیست .حالافکردیگری‌جای آن رامی‌گیرد یعنی هرروح انسانی‌وروح‌هرموجود دیگر میتواندبآن‌مرحله برسد . بدین‌نحو نفی‌وانکار واعراض ازجهان برای هرمردی الزام‌آور می‌شود .

این است که دراوپنی‌شاد بیك سلسله قسمت‌ها برمیخوریم که در آنها اعراض مطلق‌ازجهان تنهاطریق عاقلانه نشان داده شده است .یکی ازنمایندگان این تمایل یاجنیاوالکیا[1] دکتربزرگ برهمائی بوده است . درنظروی برهمنان حقیقی آنهائی هستندکه میکوشند باروح کل و روح جهانی یکی گردند . وبرای این‌منظور ازهمه چیزدست برمیدارند وراه بیابان‌گردی پیش میگیرند . به آنهائیکه هم شان را صرف داشتن اولاد وبدست آوردن نعم‌وثروت‌می‌نمایند. خودوی‌هم آنچنان زندگی راپیش گرفت . پیش ازاینکه چشم ازخانه ونزدیکان خودبشوید همه دارائی و همه چیزخود را بین دوزن خویش قسمت کرد . یــکی ازآندو از وی خواست که‌معرفت‌ابدی ولایزال‌را باوبیاموزد درصورتیکه تنها شناختن ابدی‌ولایزال‌ثروت وارزش حقیقی است .

برای نیل بوحدت وپیوستن به‌براهمان‌اعراض‌وچشم پوشیدن‌از مادیات‌کافی نیست . باید تمام قوای ذهنی خود را در روی غیرمادی و معنوی‌متمرکزساخت .چگونه می‌توانیم‌باین‌چنین تمرکزذهنی‌دسترسی پیداکنیم ؟ دراوپنی‌شاد دستورهای‌صریح ودقیق برای نیل‌باین‌منظور و مستغرق شدن درنامتناهی داده شده مخصوصاً تکرار سیلاب‌مقدس ـ اوم

1– Yâjnavalkya

نقش عمده‌ای ایفاء می‌نماید . هدف این ارتیاض « یوگا »[1] اینست که شخص خود پیوستن با بدی و مطلق و هستی محض را در خود بموقع آزمایش بگذارد و در خود احساس نماید .

نباید فراموش کرد که نظریه برهمائی برای پیوستن به براهما تفکر و معرفت ذهنی را کافی نمیداند . درست است که بعضی قسمت های اوپنی - شاد ممکن است در اینجهت تعبیر شده باشد. ولی منظور و فکر حقیقی برهمنان اینست که تنها از راه تفکر و تعمق محض و معرفت حقیقت نمیتوان به براهمان پیوست بلکه از راه عمل و تمرین اعراض از جهان و تحقق وحدت باروح جهانی در خلسه و خود فرو رفتن بآن میتوان رسید .

پس نظریه براهمائی حقیقتی است که تنها درك وفهم آن کافی نیست بلکه باید با تمرین و تجربه آن را آموخت و بر آن توفیق یافت .

اگرچه اوپنی شاد شامل قسمت هائی است که در آنها اعراض مطلق از جهان با اصرار توصیه گردیده ولی براهمانیسم چنانکه دیده ایم آنچنان ایده آل مطلق را تعقیب نمی نماید . بلکه در جنب نفی جهان محلی نیز برای اثبات آن قائل میشود. واضعین آن شهامت این را داشته اند که در نیمه راه توقف نمایند و در پی بدست آوردن تمام نتایج عملی آن برنیایند .

پس براهمانیزم بدین نحو نفی و اثبات جهان را باهم تلفیق می نماید که از پیروان خود بخواهد که نیمه اول حیات خود را در قبول و پذیرش جهان و نیمه دوم آن را در طرد و نفی آن بپایان برسانند .

ما درباره مباحثاتی که در داخل براهمانیزم دوره اوپنی شاد بین طرفداران نفی و طرفداران اثبات جهان پدید آمده وهم چنین درباره پیدایش

---

[1] ـ لفظ یوگا ـ جوگی ـ در تازه‌ترین قسمت‌های اوپنی‌شاد دیده‌می‌شود در ریگ‌ودا لفظ لسمی بکار برده‌شده‌قدیم‌ترین لفظ در معنی مرتاض و از مو بی است که در ریگ‌ودا آمده

ایدآل تقوی و زهدمطلق که درواقع راه‌حل و تلفیق تصاد مزبور است اطلاع چندانی نداریم. درقدیم ترین او پنی شاد هیچگونه تفکیك دقیق و صریحی درباره مراحل مختلف زندگی دیده نمی‌شود.

برطبق کاتاشروتی اوپنی‌شاد[1] وظیفه برهمن پس‌از انجام وظایف مذهبی خود این است که (برای سفر بزرگ) یا بآب و آتش و گرسنگی توسل جوید یا اینکه زندگی خانه بدوشی و ارتیاض پیش گیرد.

برای نخستین بار درقسمتی از جابالا[1] اوپنی‌شاد است که توالی چهارگانه مراحل زندگی برهمن را مانند قاعده مسلم معرفی می‌نماید: شروع بآموزش و تمرین درپیش معلم؛ زندگی رئیس خانواده ـ انزوا درجنگل ـ اعراض کامل و مطلق.

درمرحله سوم زندگی خود یعنی درمدت انزوا درجنگل هنوز ارتباط برهمن با خانواده خود برقرار است؛ حتی میتواند همسرخود راپیش خود نگاهدارد اگرچه انجام وظیفه‌شوهری پایان یافته است. مرتاض تدریجاً هرگونه تماس باعالم راکنار میگذارد. فقط در آخرین مرحله حیات است که وی درتنهائی ارتیاض و اعراض مطق بسرمیبرد.

چیزیکه مانع میشود که برهمنان پیرو نفی مطلق جهان گردند ـ همانطوریکه دراوپنی‌شاداز آن گفتگو میشود ـ این است که انجام حیات مذهبی ووجود یك طبقه روحانیان ضروری است. بعبارت دیگرانجام وظایف کلیسائی ومذهبی وبقاء نسل برهمنان را مقدم برچیزهای دیگر میداشتند. همچنین ضرورت پرستش ارواح نیاکان مانع ازاعراض مطلق میشود. آنها نمی‌توانند نسبت بارواح اجداد ونیاکان عهد شکن وغیر مؤمن باشند وبهیچ‌وجه نمی‌خواهند ازداشتن اخلاف و بازماندگانی که

---

1 - Kathaçruti - Upanishad   2 - jâbala - Upanishad

بتواند بارواح خانوادگی تحف وهدایا تقدیم کنند صرف نظر نمایند. پس درحقیقت سنن ورسوم مذهبی موجب میشود که ازاعراض مطلق ورهائی ازقید تن که آخرین نتیجه نظریه آنانست منصرف گردند. البته بعضی از برهمنان این اختلاف و تضاد را باقبول رهائی مطلق حل می نمایند. ولی افراد طبقه مزبور نمی توانند آنچنان رویه‌ای پیش گیرند ومجبوراندراهی را اتخاذ نمایند که بتوانند تقدیم تحف وهدایارا بارواح نیاکان تأمین نماید.

شاید در گذشته‌های دور رسم این بوده که برهمنان نزدیك پیری ار فعالیت روحانی دست برداشتهٔ و در انتظار مرگ ازجهان روگردان میشده‌اند. تابدین نحو برتری خود وپیوستن خودرا به براهمانشان بدهند. عرفان قدیم پیوستن ویکی شدن بانیروی ماوراء طبیعی میتواند رویه مزبور راتوجیه نماید. دراین صورت ایدآل حیات براهمائی که در آن نفی جهان در مرحله دوم یعنی بعدار قبول آن میآید مبتنی بر رسوم وسنن موجود خواهد بود نه ناشی ار بحث نفی و اثبات آن در دوره اوپنی شادها. اگراین فرض درست باشد آنوقت میتوانیم بگوئیم که سنت هم درمنع برهمنان ازاینکه نتایج منطقی نظریه اوپنی شاد رادرپیوستن به براهما بموقع اجرا بگذارند مؤثر بوده است. شایان توجه است که چیزی که موردنظر برهمنان شده فقط ایده آل خاص زندگی خودشان است. دراوپنی شاد دراینکه افراد طبقات دیگر – زیرا زنان بحساب نمی آیند – چه رویه باید درقبال اثبات ونفی جهان پیش گیرند بحث عمیقی بمیان نیامده. باوجود این مستیك پیوستن به براهمان آنطوریکه دراوپنی شاد از آن بحث شده مربوط بهمه مردم میشود نه تنها برهمنان. شاید بتوان حرف معروف یا جناوالکیا را درمورد برهمنان حقیقی چنین تعبیر کرد: کــه غیر برهمنان نیز اگر در

---

1 - yâjna – valkya

جستجوی آنچه ابدی است بر آید و ارجهان اعراض نمایند میتوانند روحاً وفکراً برهمن گردند . باوجود این آنچه ار اوپنی شادا استنباط میشود این است که عده کمی ار افراد طبقات دیگر بمنظور پیوستن به براهما ارجهان وحیات روگردان شده اند .

این را باید در نظر داشت که مستیك براهمائی پیوستن به براهمان موحد نهضتی نشده بلکه نهضت بزرگ انزوا طلبی واعراض ارجهان با حائینیزم وبودیسم شروع گردیده است. با درنظر گرفتن اینکه منشأ رویه انکاری که در بودیسم مشاهده می نمائیم نظریه بازگشت روح بجهان در قالب های گوناگون است بهپیوستن آن به براهمان. هنگامیکه فکر و تصور انتقال روح با بدان مختلف مورد توجه توده ها قرار گرفت و اضطراب وتشویش بلکه بیم وهراس بازگشت های متوالی برادهان استیلا یافت آنوقت نهضت انزوا طلبی ودست ار زندگی شستن پدید آمد وقرنها ادامه یافت .

چنین فکر میکردند که رهائی از انتقال و تناسخ و بازگشت روح میسر نیست مگر بااعراض ازجهان وطردخواست زندگی .

در نظریه بازگشت ارواح طرد جهان و زندگی باشدت بیشتری ظاهر میشود وضرورت اعراض از زندگی در این نظریه ازجهت رهائی از بازگشت است . درصورتیکه در آئین برهمائی اعراض بیشتر از آنچه بمنظور رهائی باشد بدین منظور است که باپیوستن به براهما انسان خود را برتر ارجهان گرداند ودرفوق آن قراردهد .

پس براهمانیسم باتلفیق طرد وپذیرش جهان ایده آلی برای خود بوجود میآورد وسدی درمقابل حائینیزم وبودائسیم برپامیسارد. مقاومتی که برهمنان باانجام شئون ورسوم ازدواج وتشکیل خانواده انجام داده اند

در تاریخ طرز تفکر هندی اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد .

اما درمورد عمل و اخلاق باید دانست که نظریه برهمنان آن را چندان موردتوجه قرار نمیدهدبلکه‌خود رادرفوق آن قرار میدهد برهمنان شهامت این را دارند که اعتراف نمایند ازمطالعه و تفکردرمورد ماهیت جهان هیچ دستورعمل واصل احلاقـی بدست نمیـآید بعبارت دیگر آنها دراصل ماوراءالطبیعه جهان هیچ جنبه احلاقی نمی‌بینند و درنتیجه کاملا پیرو یك اصلی[1] می‌مانند .و ازطرف دیگرهمین امر آنهارا وادار می‌نماید که پیوستن به لایتناهی را مطلقاً یك امرفکری و ذهنی که هیچ رابطهٔ باعمل واحلاق ندارد بدانند .

درنظر برهمنان‌اعراض‌ازجهان‌و ترك گفتن آن‌عبارت‌از کنار گذاردن هرگونه فعالیت وعمل‌خواه نیك وخواه‌بد است .آنها این اصل رابدون هیچ قید وشرط ومحدودیت اعلام میدارند .

دریکی ازاوپنی‌شادها چنین میخوانیم : « فناناپذیر نه‌بیم وترس ازبدی که مرتکب شده دارد ونه امید وآرزو ازنیکی‌ای که انجام داده . نه این و نه آن هیچکدام بر آن حاکم نیست .» بلکه اوست که براین‌و آن هردو احاطه وسلطه دارد ، هیچ چیز ازآنچه او انجام داده وهیچ‌چیز از آنچه وی ازانجامش خود داری نموده برای وی مهم نیست . »

این امر نشـان میدهد که برهمنان دوره اوپنی‌شاد هیچ کوشش و تمایلی برای اینکه اعراض ازجهان وپیوستن به براهمان راجنبه ومعنی احلاقی بدهند نداشته‌اند . باوجود این‌خیلی آسان بود که فورمل «تات‌ـ توام آری »[2] را درجهت احلاقی‌تعبیرو تفسیر کرد . ولی برهمنان این‌کار را نکرده‌اند .آنها اعلام میدارند که‌انسان باید خودرا درهمه چیز وهمه

1-Monisme 2 -Tat tvam asi

موجودات به بینند. ولی باین گفته خود فقط این معنی را می‌دهند که همه موجودات سهمی ازروح کل وجهانی دارد ولی هیچ الزام آور نمیدانند که برحسب این اصل وحدت، انسان باید نسبت بدیگران مهر و محبت ورزد؛ از رنج و آلام آنان متأثر گردد و یا درباره آنها رحم وشفقت داشته باشد. دستور بزرگ «آهیمسا[1] ـ خودداری از اضرار» هیچگونه نقشی دراوپنیشاد نداشته اگرچه در تکه‌های نادری بآن اشاره شده است[2].

هنگامیکه برهمنان باقربانی کردن مخالفت میورزند این مخالفت آنها ازاینرواست که قربانی را بیهوده وبی ثمر میدانند نه‌ازین جهت که باذبح و کشتن مخالف‌اند. این رانیز یادآور می‌شویم که برهمنان بهیچوجه ادعا نمی‌کنند که‌بد کردن با خوبی کردن برای انسان علی‌السویه است. منظور آنان از «در فوق‌خوبی وبدی» غیر ازمنظور ادریون یانیچه است[3]. منظور آنان نه عملی است که در وراء خوبی‌وبدی است بلکه اساساً عدم عمل وخود دارای از عمل است. حق پای بند نشدن به خوبی و بدی بعقیده آنان‌خاص افرادی‌است که‌برای‌نیل‌بوحدت وپیوستن به‌براهمان از جهان اعراض می‌نمایند واز فعالیت دست برمیدارند وبهمین جهت آزاد وفارغ ازوظیفه انجام نیکی هستند. بدی کردن در نظروی همان اندازه غیرقابل‌توجه است که خوبی کردن. وی‌نمی تواند بوصل نائل آیدمگر از راه معرفت واعراض ازجهان و تمرکزفکری.

برعکس آنهائیکه بزندگی عادی و معمولی قانع میشوند باید در

1 – ahimsa

۲ ـ یکی از آنها کشتن هرموجود زنده رامنع می‌نماید بحرد زاما در معدس

۳ ـ منظور از ادریون در اینمورد آنهائی است که مدعی شناسائی حقیقی و کامل درباره خدا وامورانند(مترجم)

رفتارو کردار خود مفاهیم سنتی خوبی و بدی را درنظر بگیرند و از آن تبعیت نمایند. این است که در اوپنی‌شادها در جنب اعلام اینکه آئین پیوستن براهمان جنبه فوق اخلاق دارد بتعالیم واحکام دیگری برمیخوریم که در آنها حقوق وحدود اخلاق سنتی مراعات گردیده است. البته این اوامر ونواهی مربوط ببرهمانی است که هنوز درمرحله زندگی فعال هستند.

بآنها دستور داده شده که حقیقت رابگویند؛ وظایف طبقه خود را انجام دهند؛ متون مقدس ودارا بخوانند؛ خدایان و ارواح نیاکان را تجلیل کنند؛ براحساسات وشهوات خود تسلط داشته باشند. دستور اکید است که برهمنان مجرد درعفاف بمانند، دزدی، مستی، نزدیکی بازن استاد قتل برهمن از بزرگترین گناهان شمرده میشود. هنوز مهر وشفقت درباره نزدیکان در این اخلاق که اهمیت فوق‌العاده‌ای براستگوئی و صداقت قائل شده محلی ندارد.

همه‌جا درعالم بزرگترین توجه اخلاق اهمیتی است که براستگوئی وصداقت داده شده است. تنها باشناختن وتشخیص وظیفه درباره نزدیکان وهمنوعان انسان بمقام ارجمند اخلاقی نمی‌رسد. این تعالی و نیل بمقام انسان کامل هنگامی میسر است که شخص دروغ نگوید واز تقلب وتزویر وریا وحیله بپرهیزد.

برهمنان نیزهمیشه گفتن حقیقت رابزرگترین وظیفه خود دانسته‌اند دریکی ازاوپنی‌شادها چنین گفته میشود که مردجوانی پیش برهمنی رفت وازوی خواست که او را بشاگردی بپذیرد. استـاد شروع به تحقیق و پرسش کرد تابداند که آیا مردجوان ازتیره برهمنان است یانه. مردجوان اعتراف نمود که وی فرزند کنیزی است که درجوانی وی را بدنیا آورده

ونتوانسته است نام پدروی رابگوید . استاد جواب میدهد : «تنهایکنفر برهمن میتواند اینچنین‌راستگو باشد .» وفوراً وی رابشاگردی‌خویش قبول می‌نماید .

برهمنان بااینکه پیوستن بهستی فوق‌الطبیعه را یکی از امتیازات طبقاتی خود میدانند معهذا این را قبول دارند که‌هرانسانی میتواندداعیه آن راداشته باشد وبا اینکه خود مراسم ورسوم قربانی را انجام میدهند ولی‌قبول دارند که‌اورا دوقربانی فقط یك ارزش نسبی دارد وتنها چیز مهم عبارت ازکسب معرفت حقیقی است .

برهمنان در این‌جهان چیزبزرگ ونادری بوجود میآورند . آنها روحانیانی هستند که مطلقاً حقیت را محترم می شمارند . نظریهٔ اخلاقی آنهاهرقدرناقص‌وغیرکافی‌بوده‌باشدخالی‌ازعظمت وعلو نیست . درنظر آنها احترام و پرستش‌حقیقت شامل‌احترام حق است در برهادآرانیاکا[1] اوپنی‌شاد که یکی ازقدیم‌ترین‌قسمت‌های اوپنی‌شاداست چنین‌میخوانیم : « حق (دارما)[2] در رأس تمام قدرت هااست . هیچ چیزی بالاتراز آن نیست .بوسیله حق ناتوان افسار قوی رامی‌گیرد و آنرا تحت قیادت خود درمیآورد . حق عبارت از حقیقت است . »

هم‌چنین برهمنان ازافراد طبقه خود میخواهند که‌کاملاً وظایف خاص طبقاتی خود را انجام دهند . درنتیجه مراعات این وظایف که در نظربرهمنان مقدس‌شمرده میشوند اصل‌خود داری ازعمل‌که نتیجه انکار جهان است محدود میشود .بادرنظرگرفتن‌لزوم انجام این وظایف‌است که برهمنان زندگی معمولی‌راتاآغارپیری ادامه میدهندبااینکه میدانندکه

1- Brhad Aranyaka – upanishad 2- dharma

پیوستن به برهمان میسر نیست مگر با اعراض از جهان . پس برهمنان با مستثنی کردن انجام تکالیف طبقاتی ار اصل کلی خود داری از عمل و قرار دادن آن در درجه اول اذعان می نمایند بایکه انکار جهان و اعراض از آن بصورت کامل ممکن نیست و در هرصورت برای زندگی نیز باید محلی قائل گردید . در اوپنی شاد نظریه دیگری نیز که آن را تناسخ یا بازگشت روح (سامسارا)[1] یا انتقال روح میتوان نامید وجود دارد .

بین این نظریه و نظریه دیگری که در بالا از آن بحث شده یعنی نظریه پیوستن بروح کل چه رابطهٔ موجود است ؟ آیا ایندو نظریه جزوهم اند و اریکدیگر تفکیك ناپذیر اند یا ایکه هریکی از آندو نظریه جداگانه و مستقلی است ؟

میتوان گفت که بازگشت روح نظریه مستقلی است .

در سرود های ریگ‌ودا[2] اثری از نظریه بازگشت روح دیده نمیشود . در آندوره های دورا دور چنین معتقد بودند که گم شدگان در قلمرو خدایان وارد میشوند و بیشتر از اعمال و رفتار خوب نذور و قربانهای متعدد و مؤثری را که بانها تقدیم خواهند کرد بحساب میآوردند. اما در باره سرنوشت آنهائیکه بآن سعادت نمی رسند فقط اشارات مبهمی شده است .

در براهماناها سخن ازاین بمیان آمده که نیك بختانی که بسعادت رسیده اند پس از مدتی در معرض مرگ ثانوی واقع میشوند .ولی در موضوع ماهیت این مرگ ثانوی وروابطی که بین این هستی بعدی و آئین انتقال روح موجود است توضیحی داده نشده است .

نظریه انتقال روح درابتدا مأخوذ ازافسانه ایست که در آن ازسیر

1 - Samsara 2 - Rig - véda

وحرکت مردگان‌سوی منزلگه آسمانی گفتگو شده است. بنابراین افسانه روانهائی که ازسوی زمین حرکت میکنند تابآسمان بروند ازماه عبورو در آن توقف می‌نمایند تابعضی‌ها پس‌از زمانی‌بسوی آسمان حرکت کنند وبرخی دیگر همراه قطرات باران بار دیگربزمین برگردند .هنگام ورود ارواح ماه فربه‌وپرمیشود ورمان حرکت آنها نحیف ولاغرمیگردد .پس دراین افسانه است که نظریه انتقال روانها رابشکل نخستین خود مشاهده می‌نمائیم .

«تمام آنهائیکه این‌زمین‌را ترك میکنند بماه میروند . روانهای آنها هلال‌ماه‌را پرمی‌نماید.هنگامیکه ماه‌لاغرو بشکل‌هلال میشود آنها باردیگر زنده میشوند . ماه‌دروازه آسمان است .اگربتوانیم‌بآن پاسخ دهیم اجازه ورود میدهد . ولی کسیکه نمیداند چگونه باید بآن پاسخ داد ماه او را مبدل‌بآب میکند وبشکل‌باران بسوی زمین برمیگرداند .درآنجا درزمین بشکل کرم ، پلنگ ، ماهی ، پرنده ،خوك وحشــی وانسان یا هرموجود دیگر برحسب آنچه کرده وآنچه دانسته و ساخته دوباره زنده میشود آری‌هنگامیکه بماه میرسدماه می‌پرسد: «توکه هستی» آنوقت بایدپاسخ داد: من توهستم . » کسیکه این‌چنین پاسخ بدهد ماه وی را اجازه ورود میدهد . » مسلماً در روایت اصلی افسانه مربورچنین معنی میداده که ماه باروا‌حی که اعمال نیك ولازمی را انجام داده ، نذور و قربانیهای مقرره راتقدیم کرده و بسوی آسمان درحرکت باشند راه راباز خواهدگذاشت. اما اینکه‌ماه راه‌نمیدهد مگربرای آنهائیکه مطابق نظریه (تات‌توأم آزی)[1] این توهستی) جواب بدهندتعبیری است که برهمنان بعدها برای آن‌قائل شده‌اند تا بدین وسیله عقیده خود را درباره اینکه پیوستن بروح کل‌فقط

1 – tat tuam asi

در نتیجه معرفت کامل ممکن است داحل نمایند.

بنا بافسانه اصلی مردگان همه بماه نمیرسند. بلکه فقط آنهائی بماه میرسند که نائل بسعادت ابدی گردیده یااینکه برای حلول در بدن انسانی تعیین گردیده‌اند. این است اقلاً آنچه میتوانیم از دو قسمت او پنی‌شاد استنباط نمائیم. بنابر متون مذکور انسانهائی که باید در شکل حیوانی بار دیگر زنده گردند مستقیماً پس از مرگ خواه بلافاصله و خواه پس از توقف کوتاه در یك کیفرگاهی در کالبد دیگری منتقل میشوند. متون موجود در این باب صراحت چندانی ندارند. اصولاً ماه در حکم منزلگه آرامش موقتی شمرده شده است.

امانظریه بازگشت ارواح کاملا با نظریه براهمائی مطابقت دارد. از این لحاظ آئین براهمائی معتقداست که ارواح انسانها، حیوانات و گیاهان از یك اصل و جوهر هستند بعضی چنین تصور کرده‌اند که افسانه‌ماه که نظریه بازگشت ارواح از آن گرفته‌شده منشأ غیر آریائی داشته بامعنی که آریها آنرا ازساکنان اولیه خطه مزبور گرفته‌اند. ولی صحت این ادعارا نمیتوان ثابت کرد. معهدا میتوان گفت که درسرودهای ودائی هیچ اثری از افسانه مزبور دیده نمی‌شود. و بنظر میآید که نظریه کاملاً جداو مستقل از نظریه عرفانی پیوستن به براهمان است.

باهمه اینها کمتر اشخاصی متوجه شده‌اند که نظریه بازگشت ارواح بانظریه عرفانی براهمائی چندان توافق و هماهنگی ندارد. آندو در مسئله روابط روح فردی باماده وهم چنین با روح کل باهم اختلاف دارند.

برحسب نظریه براهمائی تمام روانهای فردی پس از زندگی در جهان مادی خودبخود جزو روح جهانی میشود و بآن ملحق میگردد. پس هرگونه پایان حیات مادی برای روح فردی در حکم بازگشت قطعی و نهائی بروح جهانی

است . وهر آغاز وجود جسمانی تجلی جدید عنصر معنوی در یك كالبد مادی است . پس برهمنان قبول دارند كه یكنوع سیلان دائمی غیر مادی در مادی و یك بازگشت دائمی عنصر مادی بروح جهانی وجود دارد. این گونه دید وبینش آنها بطور واضح با این تشبیه كه در بالا گفته شده ـ آتشی كه جرقه‌ها از آن بیرون جهیده وسپس باز بر آن برمیگردند ـ كاملاً روشن وواضح میشود

بنا بعقیده براهمائی هر روان موجود در جهان مادی یكبار بیشتر در آن توقف نمی نماید؛ وخود بخود بروح جهانی ملحق میشود؛ بدون اینكه نیازی بمعرفت مكتسبه یا به شایستگی خاصی داشته باشد. ارواح حیوانات و گیاهان هم بروح جهانی برمیگردند؛ همانطوریكه روح برهمن بر آن برمیگردد : برهمنی كه بمعرفت حقیقی رسیده وبا حرارت وشور بار تیاض وتمركز فكری پرداخته است . پس نه معرفت نه ارتیاض ، نه در اندیشه فرورفتن ونه جلسه هیچكدام از اینها نیست كه روح را شایستــه پیوستن بروح جهانی مینماید تنها امتیاز وی آگاهی او از سعادتی است كه در انتظارش می باشد و لذت بردن از آن در همین زندگی این است كه این زندگی خاكی جو در افارع از جهان و مادیات و در انتظار پیوستن بروح كل بسر میبرد.

درست است كه بعضی از متون او پنیشاد این فكر را در ذهن پدید میآورد كه فقط با معرفت حقیقی وزهد وتقوی واعراض از جهان میتوان بروح كل پیوست وفنا ناپذیری رسید. باوجود این قسمت های مذكور معنی حقیقی آئین را مورد بحث قرار نمی‌دهد . در آئین برهمائی منظور اصلی پیروزی برجهان ومادیات است نه رهائی از آن . برعكس مبدء نظریه بار آمدن در ابـدان مختلف ازین فرضیه است كه ارواح در این جهان اسیر وزندانی هستند .ازاینرو مسئله برگشت آنها مطرح میشود كه این زندانیان كالبدهای مادی نیازمند رهائی هستند . درصورتیكه در

آئین برهمائی فراغ و رهائی روح از این جهان فی نفسه امر طبیعی است و فقط باید از آن آگاه گردید .

اگر برهمنان نظریه باز گشت و انتقال روح را بپذیرند در این صورت باید از نظریه خاص خود درمورد رابطه موجود بین روح فردی از یک طرف و ماده و روح کل از طرف دیگر دست بردارند و مسئله را مطرح نمایند که قبلا مطرح نبود .

بالاتر از این باقبول و بخود نسبت دادن نظریه رهائی روح که مضمر در نظریه باز آمدن و انتقال روح است ، برهمنان خود را با مشکلات لا ینحلی مواجه میسازند. آنها باید مطابق نظریه خاص خود قبول نمایند که نه تنها ارواح انسانها بلکه تمام ارواح که در عالم در موجودات حلول کرده اند باید بروح کل به پیوندند. پس بدین نحو مسئله نجاح وسعادت و آسایش جاودانی حل میشود .

بر عکس باقول نظریه باز آمدن و انتقال روح آنها نمی توانند مسئله مزبور را مطرح سازند و نه آن را حل نمایند . در حقیقت نظریه باز گشت و تناسخ فقط میتواند شامل و ناظر برهائی وسعادت ارواح انسانها باشد و آنرا یعنی نجاح وراستگاری را تابع یکنوع معرفت و یکنوع بکاربردن عمر و زندگی می نماید که فقط انسان استعداد آن را دارد. پس سعادت و رهائی و آسایش کلی و جهانی نمی تواند مطرح شود مگر اینکه قبول نمائیم که تمام ارواح زندانی و اسیر در این جهان مادی درهر تناسخ و باز گشت یکدرجه ارتقاء یافته و بدین نحو مراتب متعددی را پیموده تا بالاخره در کالبد انسانی جای خواهد گرفت و در آنزمان شایستگی پیوستن بروح کل را بدست خواهد آورد. ولی آنها نمی توانند جداً چنین تصور نمایند که عنصر غیر مادی محبوس و زندانی در این جهان مادی فقط بدین نحو

و ازین طریق بروح کل می‌پیوندد .

پس اگر براهما نیسم نظریه تناسخ و بارگشت روح درابدان مختلف را بپذیرد دیگر نمی‌تواند به تصور سعادت جهانی و کلی که عرفان آن متضمن آنست وفادار بماند. درعرفان دوره[1] یونان- وورومی نیز رهائی عنصر غیر مادی که اسیرجهان مادی است ؛ مورد توجه قرار گرفته است . درام عالم در نظرعرفا[2] عبارت از داخل شدن ارواح بماده در آغازجهان ورهائی آن درپایان آنست .

این طرز بینش و دید تاریخ جهانی - که تنهاطرز قابل قبول است- اگرمسئله رهائی کلی را مطرح سازیم مطلقاً بطرز تفکر هندی بیگانه است. بعلاوه چنین نظریه، آمدن نجات دهنده‌ای را نیزپیش بینی می‌نماید . در صورتیکه این چنین فکردرهند دیده نمی‌شود. مگرپس ازبدنیا آمدن بودا که درنظر بودائیان دوره بعدی مکتب مـاهایانا[3] درحکم نجـات دهنده شمرده شده است . بادرنظر گرفتن این دیدتاریخ جهانی است که فکرهندی باردیگر مسئله نجاح وسعادت ابدی وجهانی را مورد توجه قرار می‌دهد. مسئله‌ای که چندین قرن کنار گذارده شده بود .

نظریه تناسخ و انتقال روح دربدنهای مختلف حتی خود نجات و رهائی فرد را بطورقانع کنندهٔ بیان نمی‌نماید . نظریه مزبور چنین ادعا می‌نماید که انسان به مکافات ومجازات اعمال ورفتار زشت وبد خود ؛ درکالبد یك حیوان شریروزشت حلول می‌نماید؛ ولی نمیگوید که چگونه میتواند دراین زندگیهای پست برای ارتقاء بزندگی عالی‌تر عمل نماید. هنگامیکه روح درقالب حیوانی جامیگیرد چگونه وازچه راه میتوانـد

---

1 - Gnostiques

2- gnostiques 3- mahayana

بزندگی عالی ارتقاء یابد . پس آئین مزبور چنانکه ملاحظه می نمائیم در ایمورد بااصل خود تناقص پیدا میکند. البته مجبور میشود باینکه قبول نماید که فقط با رفتار عالی تر و اعمال مطابق اخلاق میتوان بدرجات و هستیهای عالی تر رسید ولی نمی تواند توضیح دهد که یك روح منحط و باز آمده در کالبد حیوانی چگونه میتواند این شایستگی را بدست بیاورد. نظریه تناسخ باید در نظر بگیرد که نجاح و رهائی ارواح منحط و باز گشته در کالبدهای حیوانی دیگر میسر نیست : همانطوریکه بودا متوجه گردید.

پس نظریه تناسخ و باز گشت ارواح روی مبانی دیگر مبتنی شده بعارت دیگر روی مبانی عرفان برهمائی قرار نگرفته و با آن نیز هماهنگی ندارد ؛ علاوه بر اینکه متضمن تناقصات داخلی است .

باید دید چگونه برهمنان این چنین نظریه را که بافلسفه خاص آنها (چنانکه گفته شد) هماهنگی ندارد پذیرفته اند ؟

اولا نظریه مزبور در بین توده های مردم بقدری رایج و شایع و بقدری مورد توجه بوده که ممکن نبود برهمنان آنرا نادیده باشند و یامورد مسامحه قرار دهند. بعلاوه نظریه مزبور خود برهمنان را هم مفتون میکرد. زیرا معتقد بوحدت و همانندی اصلی و داتی ارواح تمام موجودات است. و بالاخره و ازهمه مهمتر بااخلاق و عمل مطابقت و سازگاری دارد .

برهمنان در مورد اخلاق و عمل در وضع مشکلی قــرار گرفته اند . زیــرا عرفان و بینش آنها خود را درفوق اخلاق قرار میدهد . پس آنها نمی توانند چیزی را که اساس و اصل نظریه آنهاست یعنی اینرا که پیوستن به براهمان فقط بامعرفت عالی ، اعراض ازجهان و تمرکز فکری بــدست میآید ـ کنار بگذارند .پس در اینصورت عمل و اخلاق چه نقشی دارند؟ گفتن اینکه عمل و اخلاق هیچگونه ارزشی نداردممکن نیست. اینجاست

که می بینیم نظریه تناسخ و بازگشت ارواح به برهمنان اجازه میدهد که برای عمل و اخلاق هم در جنب عرفان پیوستن به براهمان محلی قائل شوند و بالاتر این آنرا در خدمت این یکی بکار ببرند .

عمل و اخلاق در نظریه تناسخ و بازگشت ارواح معنای خاصی دارد ؛ از این لحاظ که چگونگی حیات بعدی وابسته برفتار و اعمال مطابق یا مخالف اخلاق است . علاوه بر اینکه ثبات قدم در نیکی بالاخره موجد زندگی عالی تری است . زندگی که در آن انسان میتواند خود را شایسته درك حقیقت و پیوستن بروح کل نماید .

بنابعقیده اولی و عامه اگر اعمال و رفتار انسان بقدر کافی نیك بوده باشد بسعادت و نجاح میرسد . اگر اعمال خوب وی بقدر کافی نباشد بار دیگر انسان بدنیا برمیگردد . و اگر مقدار اعمال زشت و بد وی بیشتر بوده باشد ؛ آنوقت در قالب حیوانــی بازمیآید . درضمن تغییری که برهمنان در بینش فوق داده‌اند ؛ عنصر و عامل اخلاقی ارزش خود را از دست میدهد . اعمال خوب نمی تواند آرامش و سعادت قطعی بخشد بلکه فقط بــازگشت در حیات انسانــی کاملتری را میتواند . این نظــریه ببرهمنان اجازه میدهد که نه تنها جنبه فوق اخلاقی عرفان خود ؛ ودرعین حال ظواهر اخلاقی آنرا حفظ کنند ؛ بلکه بااتکاء نظریه این امر را که بیشتر مردم حیات خود را در پذیرش جهان میگذرانند توجیه نمایند. برهمنان چنین توضیح میدهند که این چنین افراد هنوز ببــازگشت نهائی یعنی بازگشتی که در آن صراط حقیقی نجاح و سعادت را بتوانند بشناسند ـ نرسیده اند . برطبق نظریه تناسخ برهمنان همچنین مجبور بقبول این امر میشوند ؛ که افراد طبقات پائین و پست هم میتوانند روزی در قالب طبقات عالی باز آیند و بدین نحو درجستجوی رهائی مطلق بر آیند .

پس نظر تناسخ ببرهمنان اجازه میدهد که یك سیستم هماهنگ تنظیم نمایند . از یکطرف انکارجهان وحیات را درحکم حقیت عالیتری بشناسند . ودرعین حال کم و بیش ارزشی بیك حقیقت ظاهری و مجازی که اخلاق‌واثبات جهان در آن‌محلی دارند قائل شوند .

ولی براهمانیسم‌درمقابل‌این‌مزایا که ازنظریه‌تناسخ بدست‌میآورد مواضع مهمی را هم ازدست میدهد وتاوان هنگفتی می پردازد . البته میتواند نظریه مزبور را با خواستهای خود دمسازگرداند؛ ولی درهمان حال به‌آئین خود عنصر بیگانه‌ای داخل می‌نماید که کاملاً خصیصه آن‌را تغییر می‌دهد . در دوره اوپنی‌شاد فکر هندی فقط متوجه پیوستن بروح کل بوده . بعدها مسئله رهائی‌ازدائره بازگشتها بآن‌اضافه گردیده وبقدری ریشه دوانیده واهمیت پیدامی کند که مسئله نخستین را تحت‌الشعاع قرارمی‌دهد.درطول‌قرنهای‌متمادی فکرهندی‌در تسخیر ترس وهراس ازبازگشتهای بی‌پایان که در برهمانیسم دوره اولیه مورد عنایت نبود ـ زیرا که اصلا مسئله مزبور مطرح نبود ـ خواهد بود.

پس آئین اوپنی‌شاد متضمن عناصرغیرمتجانس ونا هماهنگ است و در نتیجه همین امر متضمن یك سلسله مسائلی میشود که به نحوی درطرز تفکرهندی ارزش واهمیت پیدامی کند. بعضی‌ازاین مسائل درخودآئین برهمائی نهفته است . برخی دیگر از اشکال تلفیق برهمانیسم با نظریه بازگشت ارواح‌ناشی میشود. بالاخره‌عده‌هم ازامتیازاتی که انکار جهان جباراً باثبات‌آن واخلاق می‌دهد پدیدمی آید .

مسئله اول .معنی‌حقیقی‌براهمان چیست ؟ وازآن چه بایدبفهمیم؟ عرفان براهمائی هم مانند تمام عرفانهای دیگر این مسئله را موردتوجه بحث قرار داده که‌آیا هستی مطلقی که من حقیقی انسان وابسته ومنوط

بآنست باید درحکم یك وجود بلاشرط ، مطلق عیر مشخص وغیرمتعین تصور وادراك‌شود یابرعکس مانند یك شخصیت معنوی ؟ این مسئله‌در اوپنی‌شاد نه مطرح شده ونه هم راه قطعی حل‌وفصل آن ارائه‌گردیده . عقیده حقیقی برهمنان دوره اوپنی‌شاد این‌است‌که براهمان باید درحکم هستی عیرمشخص وغیرمتعین پذیرفته شود بقول یاجناوالکیا[1] در برهاد آرانیاکا[2] اوپنی‌شاد تنهاچیزیکه میتوان‌گفت ایست‌که بگوئیم نتی نتی[3] (نه این است ونه‌آن) است . وتنها چیزیکه ازآن میدانیم اینست‌که‌هیچ شباهتی بآن چیزهائیکه ازراه تجربه وحواس می‌شناسیم ندارد .

درنوشته‌های سامکارا[4] دکتر بزرگ براهمائی دوره وسطی قرن۹ بعدازمسیح بداستان گفتگوی حکیم بزرگ‌باهوا[5] باشاگردخودبرمیخوریم . حکیم نامبرده‌درجواب پرسش‌شاگردخود درمورد براهمان‌ساکت میماند. سئوال چندین بار تکرارمیشود .بالاخره حکیم‌چنین جواب میدهد :«من جواب نرادادم .ولی تونخواستی بفهمی . آتمان‌سکوت است.»

ازطرف دیگردراوپنی‌شاد قطعات دیگری موجوداست‌که در آنها ابهام‌کمتری بکار رفته واز براهمان مانندموجود مطلقی‌که جامع تمام کمالات است سخن رفته .

جای دیگرهم مانند نیروی نخستین‌که درتمام موجودات مکنون وضامن‌هرگونه هستی است تعریف‌گردیده .زیرا برهمنان‌رفته‌رفته رموز واسرارنهفته‌درطبیعت راموردتوجه قرارداده‌اند . مثلابرای توجیه اینکه چگونه گیاه ازتخم بعمل میآید مجبورشده‌اند چنین‌فرض‌نمایند که‌جوهر حقیقی‌گیاه‌بمنزله روح خالقه درتخم مکنون و نهفته است . ولی این

---

1 - Yainavalkya 2 - Brlad - Aranyaka - Vpar.iskao
3- Neti neti 4 - Camkara 5 - Balva

مشاهدات خود را هیچوقت عمیق نمی نماید . نتیجه این میشود که نظریه « پان پسی شیسم »[1] همه جا ذیروح آنها خصایص « همه جا روح » دوره تجدد اروپا را ندارد و مفهوم نیروهنوز درفلسفه آنهارشد ننموده است.

هم چنین دراوپنی شاد قطعاتی دیده میشود که در آنها روح جهانی و کل مانند وجود ربانی متعال نشان داده شده . مانند قطعه ریز :«خدای یگانه درهمه موجودات مکنون است ؛ وی بهمه چیز نفوذ میکند و در همه موجودات مسکن می گزیند . وی روح آنهاست . »

پس در دوره اوپنی شاد مکتب های بر'همائی موجود بوده که بروح کلی وجهانی شخصیتی و تعینی میداده اند .

این تغییرات و تحولات را که درمفهوم براهمان مشاهده می نمائیم دکترشامکارا[2] (درقرن ۹ بعدازمسیح) باهم تلفیق نموده و معتقد میشود باینکه دراوپنی شاد دو نظریه درباره براهمان موجود است: یکی حقیقت باطنی و محض که وی را مانند وجود مطلق غیر متعین و غیرقابل فهم و درك نشان میدهد ؛ دیگری حقیقت علنی و قشری و ظاهری است برای آنهائیکه استعداد نیل بدرجه عالی معرفت را ندارند تا بتوانند وی را مانند خدای واحدی که درربوبیت های مختلف وگوناگون تجلی می نماید؛ مورد ستایش قرار دهند .

البته این چنین تفکیك بذهن بـراهمان دوره اوپنی شاد خطور نمیکرد. آنها فقط یك نظریه تعلم میدادند؛ و از عدم وحدت وهماهنگی آن دغدغه بخاطر خود راه نمیدادند .

از طرف دیگر هندوئیزم یکتا پرستی ادعا می نماید که اوپنی شاد همیشه براهمان را مانند خدای معینی تصویر می نماید و قطعه های دیگر

---

1 - Pan - psychisme 2 - Camkara

آنرا باید درهمان جهت تعبیر و تفسیر کرد؛ اگرچه تصویر غیرمشخص ار آن استنباط گردد .

بزرگترین متفکرین اوپنی‌شاد بخوداجازه نمیدهدکه مفهوم‌خدا را که ار شریعت ستی اقتباس‌گردیده بـا اصل وجوهر نخستین هستی یکسان بشمارند. ولی فکر هندی جدید ـ مانندفکر اروپائی ـ این‌همانی را همانطوریکه مثلاً در اثر معروف اسپینو[1] زا دیده میشودکاملاً طبیعی می‌شمارد و می‌پذیرد .

مسئله دوم . روابط روح کل و جهانی با جهان محسوس چیست؟ چرا هستی و وجود غیر مـادی در جهان مادی تجلی می‌نماید و درجه واقعیت این آخری چه اندازه است ؟

عقیده مشترك در تمام اوپنی‌شادها اینست که روح کل و جهانی در جهان مادی و محسوس محسوس است . جهان زمان ومکان هیچ‌معنی ندارد . برای روح فردی لازم و ضروری است کـه ازین اشتباه بیرون آید . باید بدانیم که هیچ کاری درین جهان نداریم و هیچ انتظاری هم‌از آن نباید داشته باشیم .

اما در مورد جهان مادی قدیم‌ترین اوپنی‌شادها آنرا درحکم یك واقعیت محسوس و مدرك قبول دارند. ولی بتدریج که بیشتر برهمائی در پی بررسی نتایج حاصله ازین فکر ـ که هرچیز از روح کلی‌وجهانی هستی پیدا می کند برمیآید و اهمیت آنرا درنظر می‌گیرد ؛ باین نتیجه میرسدکه خود جهان مادی هـم باید درحکم تظاهـر و جلوه روح کل پذیرفته شود . همینکه درین مسیر وارد میشود دیگر نمی‌تواند در نیمه راه توقف نمایدتا بالاخره باین مرحله میرسدکه جهان محسوس‌ومدرك

1 – Deus civis natura spinoza

جز از خیال باطل و واهـی چیز دیگری نیست . این است آنچه در قسمت‌های تازه اوپنی‌شاد مشاهده میشود . درین قسمت‌هـا باین نتیجه منطقی برمیخوریم که تنها واقعیت عبارت از روح کل و جهانی است و غیر از آن واقعیت دیگری نیست .

این همان نظریه‌ایست که به «عدم دوگانگی» «آدوائیتا»[1] موسوم شده است .

هنگامیکه‌باین مرحله رسیده شود دیگر چیزی باقی نمی‌ماندمگر اینکه جهان را صحنه شعبده (مایا[2]ازریشه مائین بمعنی جادوگر) وسحر و افسون بدانیم که روح کل با خودبازی می‌نماید. روح فردی مسحور و تسخیر شده دراین بازی کشانیده شده. باید با اندیشه و تفکرپرده این سحروافسون را درید و دیگر در تسحیر این شعبده و فریب واقع‌نشد. آنوقت است که روح روی آرامش وسعادت خواهد دید وتا روزمرگ فرا رسد و بروح کل به‌پیونددلبریز ار شوق و وجد خواهد شد؛ مرگی که پایان صحنه شعبده‌بازی و چشم‌بندی است .

پس برهمان کـه ابتدا در خود توانائی توجیه و بیان جهان را نمی‌دیدند؛ اینبارمیخواهند برطبق‌نظریه انکاری‌خودآنرا توجیه وتفسیر نمایند ؛ و بدین‌نحوباین عقیده میرسد که نه تنها جهان هیچ‌معنی‌وهدفی ندارد بلکه اساساً هیچ واقعیتی هم ندارد .

این‌چنین جهان‌بینی بطرز شگفت‌آوری با نطریه عرفانی پیوستن بروح مطلق تطبیق می‌نماید . ولی ازطرف دیگر عمل و اخلاق راکنار میگذارد . زیراگفتن اینکه جهان هیچ معنی و هدفی ندارد صادر کردن

---

1 – Non - dualité- Advaita

2 – Māyā - māyin

حکم طرد عمل و اخلاق است . در این چنین جهان هیچ دلیلی نـدارد
که انسان دست بکاری زند و فعالیت اخلاقی پیش گیرد . برعکس باید
از هرگونه عمل و فعالیت دست بشوید . تنها کاری که باید انجام داد ؛
دور داشتن خود از آلوده شدن بجهان و جهانیان است .

اگر قدمی هم فراتر نهیم و واقعیت جهان را هم منکر شویـم ؛
آنوقت دیگر اخلاق و عمل معنی و محلی نخواهد داشت. تنهاامرمهم
این خواهد بود که خود را از قید و بند اعتقادبیجا و واهی بواقعیت آن
رهائی بخشیم و بس .

پس نظریه «مایا» نتیجه منطقی مفهوم هستی است آنطوریکه برهمنان
ادعا می‌نمایند . آری برهمنان با پذیرفتن نظریـه فوق دیگر بهیچ وجه
نمی‌توانند عمل و فعالیت اخلاقی را الزام‌آور بدانند .

مسئله سوم . چطور ارواح فردی از ارواح کل تراوش می‌نمایند
و چطور بآن برمیگردند؟ برهمنان ادوار اولیه اصلا این مسئله رامطرح
نمی‌نمایند و از آن بحثی بمیان نمی‌آورند . آنها فقط اکتفا به مثل و
تشبیه و کنایه و استعاره می‌نمایند و ارواح فردی را تشبیه بجرقه‌هائـی
می‌کنند که از آتش بیرون می‌جهد و بار دیگر برآن برمیگردد ؛ و یـا
به پرتوهای ماه در آب همانند می‌شمارند .

در صورتیکـه عرفان و بینش براهمانی میتوانست از توضیح و
بیان تراوش ارواح فردی و محدود شدن مجدد آنها در روح کل خود
را معاف بدارد . ولی نظریه تناسخ و بـاز آمدن ارواح در قالب‌هـای
گوناگون نمی‌تواند در این مورد در ابهام بماند . نظریـه اخیر مجبور
است بهر روح فردی ، شخصیت و فردیت و تعین بارزتر از آنچه در
براهمانیزم لزوم پیدامیکند قائل گردد . بنا بنظریه مـزبور در صورتیکه

روح نتایج و جزای اعمالی را که در این جهان مادی انجام داده خواهد دید پس یك امتحان مهم وسختی را می گذراند . برعکس دربراهمانیزم اصلی روح در این جهان فقط نقش تماشاگر دارد و به هیچ وجه تحت تأثیر آن واقع نمی‌شود .

نظریه تناسخ احتیاج بفرض اینکه منشاء ارواح فرده روح کل بوده و بآن نیز برمیگردد ندارد. حتی قبول همچو فرضیهٔ مورد استفاده آن نمی‌تواند بشود. طبیعی‌ترین وضع برای آن حرکت ازین امر است بنحویکه نمی‌توان توجیه کرد ازازل عده بیشماری ارواح فرده(که عنصر غیر مادی جهان را تشکیل می‌دهد) وجود دارد وسرنوشت آن‌ها در این جهان پیمودن یکدوره حیات است که لاینقطع تجدید میگردد تالحظه‌ای که موفق برهائی ازآن گردند .

چرا باید فرض وقبول کرد که رهائی ازین سلسلهٔ بازگشتها رجعت بروح کل است ؟

نظریه تناسخ هیچ نفعی درادعای اینکه بالاخره روح فردی فردیت و شخصیت خودرا ازدست میدهد ندارد . برای آن کافی است که بگوید روح درنتیجه این رهائی به آرامش مطلق وابدی میرسد.

همینکه فکر واقعاً نظریه بازگشت رامی‌پذیرد آنوقت در تأئیدمفهوم برهمی – یعنی اینکه روح فردی ازروح جهانی نشات یافته وبآن نیز می گردد– ببزرگترین اشکال برمیخورد .

مسئله چهارم : رابطه روح فردی بابدن وجسم چیست ؟

برحسب براهمانیزم اصلی روح تحت تأثیر کالبدی که موقتاً بآن بسته گردیده نیست. خواه برای کالبد واقعیتی قائل شویم ؛ یا اینکه آنرا وهم محض بدانیم .ولی این بینش اهمیتی بعمل واخلاق قائل نمی‌شود. ازینرو نظریه تناسخ نمی‌تواند آنرا بپذیرد. اگررفتار وعمل انسان در رهائی

وی ار گردونهٔ بازگشتها نقشی داشته باشد ؛ باید که روح بنحوی سهم وبهره درحیات مادی داشته‌وتحت تأثیر اعمال انسان قرار گرفته باشد .

پس نظریه تناسخ نمی‌تواند باعدم واقعیت جهان وخواب‌وخیال پنداشتن آن جور در بیاید . بعلاوه ـ و همین جاست که مشگل بزرگ پیش میآید ـ بایدبطرز قابل‌فهم و معقول توضیح بدهد که چگونه عنصر معنوی وروحی وعنصر جهانی که برحسب نظریه مزبور هیچگونه وجه مشترکی ندارد معهذا بایکدیگر ارتباط پیدامیکنند .

پس نظریه‌بازگشت بایدهمان‌مسئله‌راموردبررسی قراربدهد که‌بعدها فلسفه‌اروپائی‌پس‌ازدکارت‌با آن‌مواجه‌خواهدگردید. فلسفه اخیر بایستی جواب بدهد که‌چگونه‌کالبد و جسم میتواند تحریکاتی راکه مبداءآنها روح است اخذکرده وتحقق‌بخشد . نظریه بازگشت باید توضیح بدهد که‌چگونه‌اعمال‌انجام شده ازناحیه تن میتواند تأثیری درسرنوشت‌روح داشته باشد .

مسئله پنجم . تنها اهمیت وارزشی که برهمنان براخلاق میدهند اینست که اعمال خوب‌یابد انسان تعیین‌کننده حیاتی است که‌روح‌در آن بازخواهدگشت. این بازگشت فقط مقدمه وآماده شدن برهائی ازدائره بازگشتهااست. امارهائی مطلق بدست نمیآید مگرازراه معرفت‌حقیقی ، اعراض ازجهان وتمرکزفکری وروحی .

اما اخلاق بااین‌چنین نقش‌بی‌اهمیت ودرجه دومی که برهمنان ـ علی‌رغم سنن‌مذهبی واحساسات طبیعی ـ برای آن‌قائل میشوند میتواند جوربیاید ؛ وبآن اکتفانماید؟ وآیانمی‌تواند در رهائی ازبازگشتهاتأثیر ونقش مهمتری داشته باشد ؟

مسئله ششم. برهمنان‌ازین لحاظ‌که انجام وظایف خاص طبقه‌ای

خودرا بمنزله دستورهای آسمانی و بدین نحو مشروع و مجاز می شمارند-
علی رغم اصل خودداری از عمل و عدم فعالیت که نتیجه انکار جهان است -
قدم بزرگی در جهت اثبات جهان بر میدارند . آنها در آنچه مربوط بخودشان
است دورویه فوق را بدین نحو باهم تلفیق می نمایند که وظایف روحانی
و کلیسائی را در قسمت اول حیات خود انجام داده و نیمه دوم آنرا در انزوا
و اعراض از جهان میگذرانند .

باری این انزوا و اعراض دیگر از امتیازات و حقوق خاص برهمنان
و مرتاضان شمرده نمی شود . بنابر عرفان اوپنی شاد در مورد پیوستن براهمان
و بر حسب نظریه بازگشت مسئله انکار جهان نه تنها برای برهمنان بلکه افراد
طبقه جنگجویان و کشاورزان و پیشه وران نیز مطرح میشود . امروز عده
معتنابهی از جنجگویان و دهقانان عمر خود را وقف رهبانیت و پـارسائی
می نمایند . در اینصورت حالا باید دیدچه نحوی وظائف ضروری طبقاتی
خودرا انجام میدهند ؟

مثلا بایستی مقرراتی وضع شده باشد که نظامیان و کشاورزان و
و پیشه وران نیمه اول حیات خودرا بانجام حرفه های خود و نیمه دوم آنرا در
پارسائی و زهد بسر برند . در صورتیکه این چنین نیست. غیر برهمنان بدون
هیچگونه دلیلی و حقی حق بسر بردن در زهد و انزوا و اعراض از جهان را
برای خود قائل اند . باهمه این، این فکر هنوز باقی است که انجام وظایف
طبقه ای ارزش بیشتری دارد و میتواند بازهد و ریاضت برابری نماید .
حتی جرأت و شهامت را از اینهم بالاتر برده و ادعامی نماید که انجام وظائف
نه تنها در قسمتی از دورهٔ حیات فرد مجاز است بلکه بالاتر از زهد و تقوی
و اعراض شمرده میشود . این چنین بینش همان رائی است که بهاگاوادگیتا[1]

---

1 -Bhagavad - Gita

از آن پشتیمانی خواهد کرد.

اگر بخواهیم تحولاتی راکه در قرون بعد پدید خواهد آمد بفهمیم باید درست به مسائل فوق وارد شد و درباره آنهائی که اوپنی‌شاد مطرح می‌نماید تأمل نمود. هنگامیکه برای نخستین بار طرز تفکر هندی را مطالعه می‌نمائیم از اینکه می‌بینیم در جنب نظریه براهمائی نظریه‌های دیگری مانند سامخیا، جائیسم و بودائیسم پدید آمده و رشد می نماید متعجب میشویم. همه آنها جز در بعضی از جزئیات روی اصل واحد انکار جهان و اعراض از آن مبتنی شده‌اند و هدفی راکه برای انسان نشان میدهند یکی است: بوسیلـه تمرین تمرکز فکری و خلسه رهائی از جهـان را شخصاً در خود آزمایش نمائیم.

چگونه ممکن است این آئین ها در کنار آئین براهمائی پدید آمده و نضج بگیرند؟ معما وقتی روشن میشود که پی ببریم که این آئین های جدید فقط ظاهر رویه انکاری را حفظ کرده و در وراء رویه‌ای مزبور تمام بنای آئین را زیرورو می‌نمایند. آنها اعراض از جهان را بر پایه لزوم رهائی از سلسله بار آمدنهای متوالی مبتنی می‌سازند نه روی پیوستن روح فردی بروح کل و جهانی.

سامخیا[1]، جائیسم[2] و بودائیزم[3] نتیجه منطقی عدم توافق نظریه بازگشت را با براهمائیزم بدست میآورند. آنوقت نظریه براهمائی را کنار گذارده چرائی و چگونگی سلسله بار آمدنها را و اینکه چگونه و چرا نفی جهان میتواند بآن پایان بدهد تنها وظیفه خود قرار میدهند.

ولی این پیشرفت نظریه غیر عرفانی که فقط معطوف به رهائی از

1 - Samkhya 2 - jainisme

3- Bouddhisme

گردونه بازگشت است زودپایان می‌پذیرد ؛ و باردیگر عرفان برهمائی پیوستن بروح کل تسلط پیدامی کند؛ زیرا نظریه بس بسیط وساده بوده ویك حقیقت عمیقی رابیان می‌نماید؛ ومهم‌تراینکه سلطهٔ شعائرو نوشته‌های مقدس را ـ که روزبروز بیشتر موردتوجه میشوند ـ باخود دارد. بدین‌نحوروشن می‌شودکه چگونه درطول زمان نظریه سامحیا باردیگر در آئین براهمائی مستغرق می‌گردد؛ وچگونه‌جائینیزم که زمانی گسترش زیادی داشته اهمیت خودرا ازدست میدهد ؛ و بالاخره بودائیسم هم از هند رخت می‌بندد.

درجریان قرنهائی که این‌تحول پدید میآید ملاحظه‌میشودکه‌عمل واخلاق اهمیت پیدامیکند : ونفی وانکارجهان دربرابر اثبات وقبول آن عقب نشینیهائی می کند .

٤ـ آئین سامخیا[1]

مکتب سامخیا بررسی و توضیح موضوع رابطه روح بـا جهان مادی را واینکه چگونه در آن اسیر و زندانی گـردیده وچگونه مـوفق برهائی ازقید آن خواهد شد هدف خود قرارمیدهد .

سامخیا لغة بهمعنی شماره و شمردن است . در واقع هم شمردن و شمارش در سیستم مزبور مقام بزرگی دارد مثلاً بیست و چهارعنصر که ماده از آن تشکیل یافتهاست .

آئین مزبور در محافل بـراهمائی پدید آمـده . بایـد در دوره اوپنی شادهابعضی مکتبهائی وجود میداشت که بیشترازعرفان پیوستن به براهمانبهمسئله رهائـی ازقید بازگشتها توجـه داشتهاست . این تنها راه توجیه و توضیح این امر است که در محافل براهمائی دو نظریهای تا این درجه مخالف در موازات هم توانسته گسترش یابد . غیر ممکن نیست که آغاز نظریه سامخیا بههمان ابتدای پیدایش آئین براهمائی

1- Samkhya

منتهی گردد. به‌نظر ما اگر فرض نمائیم که در آنزمان هنوز آئین براهمائی به‌کمال رشد خود نرسیده ویا هنوز نتوانسته بود گسترش یابد ظهور آن روشن تر وقابل فهم‌تر خواهد بود .

درخود اوپنی‌شاد عناصر نظریه سامخیا بچشم می‌خورد . حوالی سال ۵۵۰ ق . م . مسلماً خطوط اصلی نظریه مزبور طرح ریزی شده بوده است . و شرح و توضیح مرتب و منظم وسیستماتیك آن در سامخیا کاریکا[1] متونی که تاریخ آنها بیکی از قرون اولیه تاریخ میرسد موجود است .

سامخیا آئین یك اصلی[2] براهمائی را کنار میگذارد و در پی بررسی دو اصلی[3] می‌رود و قبول می‌نماید که از ازل هم عناصر مادی و و هم عناصری که جوهر آنها روحی بوده وجود داشته است . از بهم پیوستن و از هم جدا شدن آنها تمام پدیده‌های جهانی حاصل می‌شود . پس پایه این نظریه شبیه اساس و اصل مکتب لاادری و تشکیك یونانی و شرقی است .

برحسب نظریه سامخیا ازابتدا ارواح فرده غیرمادی (پوروسا)[4] بیشمار وجود داشته است . معنی لغوی و اولی (پوروسا) انسان و مرد است . چه چیز این ارواح غیر مادی را وادار می‌نماید که با ماده ارتباط پیدا نمایند؟ این مسئله کلی ولاینحل در سیستم سامخیا به‌نحو زیر مطرح می‌شود : بچه دلیل و بچه سبب حیات غیرمادی در جهان مادی تظاهر می‌نماید ؟

عرفان یونان ـ شرقی چنین فرض و قبول می‌نماید که عنصر

1- Samkhya-Karika 2- Monisme 3- Dualisme
4- Purusa

معنوی سلیم جاذبه مرموز ماده می‌شود . ولی سامخیا توضیح دیگری میدهد و می‌گوید . چنین مقدر شده که ارواح با ماده ارتباط پیدا کنند (چرا و چگونه معلوم نیست) تا امتحان استقلال خود رادر برابر آن بدهند . در نظر هگل[1] ذهن بیمن ماده از خود آگاهی پیدامی کند . و بر حسب آئین هند و ذهن با ختیار خود ایقان حاصل نمی‌نماید ، مگر دربرابر ماده .

برای اینکه (برحسب آئین سامخیا) ارواح غیر مادی بتوانند با ماده ارتباط پیدا کنند باید ماده ازوضع آرامش و با مدرك بودن خود که وضع خاص و اصلی آنست بیرون آید . ماده نه تنها از عناصر زبر و قابل رؤیت تشکیل گردیده بلکه عناصر لطیف و غیرمرئی نیز در ترکیب آن دخیل اند . ماده لطیف عناصر زبررا ازخود بیرون داده و نیزمیتواند آنهارا دوباره به خود جذب کند . عنصر روحی انسان که منشأ معرفت و ادراك و فکر و اراده است مطلقاً ناشی از ماده لطیف و غیر مرئی است . علاوه برایں روح تشکیل یافته ازماده لطیف ، انسان یك روح غیر مادی نیز دارد . ولی این روح به‌هیچوجه در حیات او دخالتی ندارد .

برحسب مکتب سامخیا ماده ذاتاً و اساساً پلیدی و نقص ندارد. بلکه درخود امکانات خوبی و کمال و هم‌چنین پلیدی و نقص را حمل می‌نماید . ماده مرکب از سه عامل است که شبیه بسه رشته (گونا[2]) یك طناب می‌باشد .

رشته نخست (ساتوا[3]) اصل تابناك ، آرام و نیکی است ؛ رشته دوم (راجاس[4]) اصل ناآرام، عاشق عمل‌وشهوت است.سومی (تاماس[5])

1- Hegel 2- Gunas 3- Sattva 4- Rajas 5- Tamas

ظلمت ونادانی است که درد ورنج و زشتی از آن زائیده می‌شود .

پس بنابر آئین سامخیا جهان از واحدهای بیشمار مادی و واحد-های بیشمار معنوی و روحی تشکیل می‌یابد کـه باهم متحداند . این نظریه از خیلی جهات شبیه بینش موبادهای لایب نیتز است .

روح غیر مادی بروح نفسانی[1] که شباهت بجسم لطیف بخاری غیر مرئی و فنا ناپذیر دارد ملحق می‌شود . این مکتب معتقد بابدیت ماده است . هنگام مرگ انسان تنها تن زبر و خشن وی از هم متلاشی می‌گردد. من نفسانی تن اثیری‌وی متحد با روح غیرمادی‌می‌ماند ؛ ودر هربازگشت آنرا همراهی می‌نماید .

من نفسانی فنا ناپذیر که لینگا[2] (یعنی علامت شخصیه) نامیده میشود حامل کارمان[3] انسان است . نظریه کارمان (یعنی عمل و رفتار) از لحاظ اینکه کیفیت بار آمدن انسان وابسته باعمال گذشته اوست ، در ضمن نظریه بازگشت مقرر است . این است آنچه یکی از اوپنی‌شادها درجمله کوتاهی بیان می‌نماید : «عمل انجام شده انسان هرچه باشد ؛ حیات آینده وی همان خواهد بود .»

روح غیر مادی هیچ نقشی و تأثیری نه درتجارب روح نفسانی دارد ونه در اعمال او . البته همان روح باید درهربازگشت به‌کالبدهای مختلف وی را همراهی نماید؛ولی دراین همراهی فقط عنوان تماشاگر خواهد داشت نه زیاد ونه‌کم . برای اینکه این رشته ارتباط بین آنهـا قطع گردد ؛ باید روح نفسانی توفیق فهم و درك این‌را بدست آورد که روح غیر مادی مطلقاً مستقل وآزاد از وی و ازماده است . وی‌نمیتواند این شایستگی را بدست آورد مگر هنگامیکه از تمام امیال و هوسهای

1– Psychique 2– Linga 3– Karman

ماده فارغ و آزاد گردد و خود را تسلیم اصل تابناك ماده (ساتوا) نموده و بدین نحو بآرامش و فـراغ رسیده باشد. باین چنین هدف فقط بـا تمرین وبکار بستن یوگا[1] میتواند نائل آید. انزوا و ارتیاض و تمرکز فکری درمکتب سامخیا همان اندازه اهمیت دارد که در عرفان پیوستن براهمان.

پس درواقع روح بمسانی ونه روح عیرمادی باختلافی که بین مادی وعیر مادی موجود است پی میبرد و از آن آگاه میگردد. ولی همینکه باین مرحله از شناسائی رسید آنوقت در روح غیر مـادی عمل وتأثیر مـی‌نمایـد. درنتیجه این معرفت اتحاد روح غیر مادی و ماده پایان می‌پدیرد. روح عیر مادی بار دیگـر هستی خاص و مستقل خودرابار می‌یابد وبحالت فراع و آرامش وبا آگاهی محض که سعادت مطلق هم همانست داحل میشود. ازطرف دیگر کالبد لطیف و ائیری و کالبد زبر وخشن نیز داحل درماده غیر مرئی اولیه میگردد.

همیںکه تمام روانهای غیرمادی ازقیودی که آنهارا وابسته بماده نگاه میدارد رهائی یافتند، جهان آراد میشود وهستی آن پایان میپدیرد. آنوقت تمام واحدهای روحی و تمام واحدهای مادی به‌حالت فراغ و آسایش نخستین خود برمی‌گردند.

در اینزمان فقط ماده بحالت لطیف، بی‌حرکت و غیر مرئی خود باقی می‌ماند.

اما درباره چگونگی رهائی مجموع جواهر فرده (مونادها) عیر مادی کـه وابسته و مقید بجهان مـادی است؛ مکتب سامخیا توصیحی نمی‌دهد. بعلاوه توضیح قابل فهـم وقابل قبولی هم نمی‌تواند داشته

1– Yoga

باشد . بنابـر طرحهای اساسی نظریـه بازگشتها در کالبدهای گوناگون نمی‌توان بدرستی پی‌برد که چگونه فراغ و نجاح مجموع واحدهای غیرمادی ازماده انجام میگیرد .

بعلاوه این حالت آرامش و آسایشی که جهان وارد آن می‌شود. حالت ابدی ودائمی نیست . بلکه فقط دورهٔ از ادوارجهان است کـه سرخواهد آمد . مطابق یك ریتم و نظم ابـدی و جاودانی بـار دیگر روانهای غیرمـادی بـا ارواح نفسانی بهم ملحق می‌شوند ؛ و در نتیجه ماده رابحرکت میآورند که از آن نیز عناصر زبر وخشن و کدرتراوش می‌نماید .

اعتقاد برخلقت ادواری جهان را که خاص مکتب سامخیا است بعدهـا تمـام مکاتب هندی پذیرفته‌انـد ؛ و همین عقیده نقش مهمی در براهمانیزم و بودائیزم دوره‌های بعدی بازی کـرده است . امـا بعمل و اخلاق مکتب سامخیا هم مانند براهمانیزم مقام مهمی نمیدهد .

آئین سامخیا اگرچه ذاتاً با عرفان براهمانی مغایراست ولی اقلا در دوره باستانی از آن منفك نمی‌شود . نظریه مزبور در تعیین تمام ارواح فـردی بنام براهمان ــ اگـرچه آنها را تشکیل دهنده واحـدی نمی‌داند ــ و درقبول اینکه رهائـی ازگردونه بازگشتها ؛ بازگشت بـه براهمان است با آئین‌براهمان موافقت دارد. آیین مزبور بیشترعلاقه‌مند باین است که بطور نظـری و استوار نظریه بازگشت ورهائی را بنا نهد و اصل عمده آئین براهمانی را به منزله چهار چوبه قبول می‌نماید ، اگرچه با آن سازگاری نیافته واصولا هم بآن نیازمند نیست .

وکر براهمانی هم مادامیکه نظریه مایا[1] را پیش نکشیده نفعش در

1- Maya

اینست که مفهوم ماده را آنطوریکه سامخیا دقیقانه پروررانده بپذیرد. زیرا نظریه مزبور به‌مراتب بهتر از مفهوم برهمنی جوابگوی آئین بازگشت است.

پس دیده میشود که سامخیا عرفان برهمنی پیوستن بروح جهانی را • و براهمانیسم با نظریه بازگشتها مفاهیم سامخیا را ـ بویژه آنهائی‌راکه مربوط به‌ماهیت اتحادی است که بین روح غیرمادی و ماده برقرارمیشود ـ درپهلوی خود میپذیرد.

بدین‌نحو پیشرفتی که آئین مدغم‌شده سامخیا[1] به‌عرفان‌براهمانیسم در مدت چندین قرن به خود دیده ـ پیشرفتی که تقریباً آئین حقیقی برهمنی را تحت‌الشعاع قرار داده ـ روشن میشود. این براهمانیسم عامه که تحت تأثیر سامخیا بوده درتمام قسمتهای تعلیمی حماسه ماهابهاراتا[2] دیده میشود؛ ودر بهاگاوادگیتا[3] ارجحیت پیدا میکند. مخصوصاً دراین یکی نظریه سامخیا از طرف خدای کریشنا ذکر شده است. نظریه‌که درقرن ۹ بعد از مسیح بوسیله سامکارا[4] بعنوان تعالیم قشری اوپنی‌شادها معرفی شده اصولا همان براهمانیسم متأثر از سامخیا است.

درجنب این نظریه دوممشائی نظریه خالص و مستقل سامخیا وجود داشته. همانطوریکه میتوان آنرا بوسیله سامخیا ـ کاپیلا و مباحثه‌ای که سامکارا علیه سامخیا پیش‌کشیده ملاحظه نمود. بنظر میآمد این سامخیا درقرون اولیه تأثیر مهمی داشته است.

آئین سامخیا بنای عظیمی است. نادرا فکر انسانی یك مسئله‌را

1– Sâmkhya 2- Mahâbhârata 3– Bhagavad-Gita
4- Çamkara

این چنین با وضوح تشخیص داده ومطرح ساخته است . ونادرا حل آن این چنین بـا پشتکاری جستجـو و بسط داده شده . همین آئین سامخیا پیدایش بودیسم و جـائینیزم را امکان پذیـر ساخته . ایندو آئین اخیر اشکال ویژه آن هستند که در آنها عنصر اخلاقی اهمیت پیدا می کند .

بعضی ازافکار آئین سامخیا درتمام هندگسترش یافته . چنانکه در هرگوشه دورافتاده کشور از نظریه سه‌گونا[1] باخبراند.

بینش‌های تئوزوفی[2] معاصروبینش آنتروپوزوفی[3] ردلف‌ستاینر[4] از آئین سامخیا اتخاذگردیده است . ستاینرهم مانند سامخیا چنین اظهار عقیده می‌نماید که اتحاد بین روح نفسانی[5] و روح غیر مادی و ابدی (که او ذهن می‌ماند[6]) در نتیجه تزکیه‌کامل‌روح نفسانی پایان می‌پذیرد. ولی وی آئین سامخیا را درجهت اثبات اخلاقـی جهـان تعبیر و تفسیر می‌نماید و معتقد است که روح ابدی با ورود بهستی خاکـی موظف می‌شود فعالیتی که تمام جهان از آن منتفع خواهد شد انجام بدهد .

1- Gunas 2- Thèosophie 3- Anthroposophie
4- Rudolph Steiner 5- Ame-psychique 6- Esprit

۵ - جائی نیسم

آئین سامخیا بیشتر برهائی ارگردونه بارگشتها آبهم ارلحاط نطری پرداخته است . اما حائینیسم[1] وبودائیسم همان مسئله را از لحاط عملی مـورد فحص و بحث قرار داده‌اند . ایندو نظریه نهصت‌هـای نیرومند انکار حهان‌اند که از اضطراب و تشویش ناشی ار بازگشتهای متوالی که برادهان توده‌ها سایه افکنده پدیدآمده است .

این نطریه تا آنجائیکه بتوانیم بگوئیم در میان طبقه جنگجویان (کشاتریا)[2] پدید آمده ؛ سپس تدریجاً به‌تمام طبقات دیگر حتی برهمنان گسترش یافته است . گروه‌گروه مردمان از هرطبقه و تحت هرشرایط کانونهای خانوادگی و مشاغل خودراکنارگذارده مانند مرتاضان مناطق مختلف کشور را زیر پاگذاردند و بااعراض از جهان و مادیات در امید رهائی ازگردونه بازگشتهای متوالی بسر می‌بردند .

یکی ازخصوصیات این فرار ازجهان اینست که راهبان جائینیزم

1- Jainisme 2- Kshatriyas

و بودائیزم دیگـر مانند مرتاضان براهمائی ، بطور انفـرادی زندگـی نمی‌کنند . بلکه گروههای بزرگ و وسیع دیرنشین تشکیل می‌دهند .

باید این نکته را درنظر داشت که درآئین اولیه بازگشت، انکار جهان و اعراض از آن نقش مهمی‌بازی نمی‌نماید . آری نظریه مزبور فقط اعمال افراد وانجام وظایف مذهبی را بحساب میآورد . روانهای آنهائی که اعمال‌نیك انجام داده‌اند وپس‌ازمرگ آنان هدایا وقربانیهای مقرر تقدیم گردیده پس از توقف کوتاه درماه بسعادت آسمانی نائل می‌شوند . درصورتیکه روانهای دیگر باید بار بحیات زمینی برگردندو زندگی ازسرگیرند .[1]

حالا می‌بینیم که اوپنی شادها و آئین سامخیا نظریه بازگشت را با نظریه انکار جهان ــ که خود ناشی از بینش براهمائی وحدت روح فردی و روح جهانی است ــ مربوط میسازد . فورا نظریه انکار جهان عقیده بازگشت‌را ــ اگرچه اصلا با آن بیگانه‌است ــ اقتباس می‌نماید. این تلفیق را اندیشه تزکیه که طبعا توأم با نظریه بازگشت است آسان می‌سازد . آنوقت اندیشه انکار و اعراض تمام نتایج متصوره را ببار میآورد وتمام اثرخود رامی‌بخشد و در راه خدمت به‌یك نیاز عمیق که عبارت از نجاح و رستگاری باشد بکار می‌افتد . در عرفان براهمائی اندیشه نجات و نجاح نمی‌تواند آنطوریکه باید رشد و تکامل یابد : ــ چنانکه باندازه کافی اشاره شده ــ در عرفان مزبور گفتگو و بحث از نجاح و رستگاری نیست . بلکه این است که در دوره حیات جسمانی خود آزمایش رهائی روح غیرمادی در برابر جهان مادی کرده باشیم.

۱ــ درباره نظریه نخستین بازگشت درکالبدهای دیگـر رجـوع شود به فصل ۳ این کتاب .

برحسب آئین براهمائی چیز غیر مادی هیچگونه نیازی برهائی از ماده ندارد . زیرا اسیر این یکی نیست . هنگامیکه ماده فانی و منهدم و متلاشی می‌شود ؛ این یکی طبیعةً از آن جدا می‌گردد تا بروح جهانی ملحق شود[1] .

شرط هر عرفان این اندیشه است که روح ذاتا بر ماده برتری دارد و آزادی و اختیار آن با ماده محدود نمی‌شود . هر اندیشه و نظریه عرفانی هم صورت پذیر کردن و تجلیل این حالت و وضع است؛ و نمی‌تواند این رای را بپذیرد که روح باید مبارزه و نبرد نماید تا بالاخره بتواند خود را از قید ماده برهاند .

همینکه اندیشه بازگشت تحت تأثیر بینش براهمائی انکار جهان واقع می‌شود اینهم مجبور بدعوت اعراض از جهان میگردد .

میتوان گفت که ازقرن ۸ و ۷ ق . ا ر م است که این بینش جدید در اذهان و بین توده‌های مردم رسوخ پیدا می‌کند و درقرن ۶ ترس و بیم و اضطراب از بازگشت‌های متوالی براذهان سایه می‌افکند وقشرهای مختلف را دستخوش وحشت و هراس میسارد .

البته باید این نکته رادر نظرداشت که بین انکار جهان‌آنطوریکه آئین براهمائی اعلام میدارد و آنچه ار ترس بازگشت ریشه می‌گیرد فرق بزرگی وجود دارد . اولی عاری از هرگونه جنبه اخلاقی است و بالاتراز هرگونه اندیشه‌های اخلاقی قرارگرفته است . برعکس دومی با اخلاق‌رابطه نزدیك دارد . بالاتراراین،نظریه بازگشت‌اهمیت اخلاق را از بین نمی‌برد ؛ بلکه با ادعای اینکه اخلاق و اعمال مطابق آن برای تنزیه روح از پلیدیها ضرورت دارد آنرا درعالی‌ترین درجه قرار

۱ــ رجوع شود بگفته‌های فصل ۳

می‌دهد .

این موضوع که در طرز تفکر قدیم هندی دو نـوع انکار جهان وجود داشته چندان طرف توجه محققان واقع نشده است : یکی کاملاً عرفانی وخود را بی‌نیاز ازاخلاق می‌دانسته ؛ و دیگری خودرا اخلاق کامل و برتراز اخلاق مرسوم وسنتی میدانسته است .

صحیح است کـه در بعضی از قسمت‌های اوپنی شاد گفتگو از رهائی از بازگشتها بوسیله یك نفی و انکار جهان فوق ـ اخلاق شمرده شده ولی باکمی دقت روشن خواهد شد که قسمتهای مزبور پیوستن با براهمان را قبلا پذیرفته واندیشه رجعت را دنباله و تابع آن قرارداده است . ولی درجائینیسم و بودائیسم که مسئله منحصر بفرد رهائی از گردونه بازگشتهاست ؛ انکار جهان ادعای مافوق‌اخلاق بودن راندارد. بلکه بـر عکس میخواهد کـه در حکم بالاترین شکل (اتیك) اخلاق ساخته شود .

مسئله این است که آیا اعراض ازجهان کـه نتیجه انکار جهان و زندگی‌است می‌تواند چنین وانمود وادعا نمایدکه مفهوم و معنی‌اخلاقی دارد ؟ آیا بادر نظرگرفتن‌ماهیت آن مافوق اخلاق قرارنگرفته ؟ اعراض از جهان و بی‌اعتنائی بآن آنچنانکه اخلاق توصیه می‌کند آیا چیزی کاملا مغایر ومباین با آنچه در انکار ساده آن مبتنی‌است نمی‌باشد ؟

جائینیسم هم (که‌گاهی جینزم هم نامیده میشود) مانند سامخیا واقعیت مـاده را قبول دارد و هم‌چنین مانند آن قبول داردکـه از ازل ارواح متعدد غیر مادی فردی و شخصی وجود داشته است . اختلافش با آن دراین است که معتقد است که روح غیر مادی زیرتأثیر تجارب و اعمال من نفسانی و (کارمان) واقعاً تغییر می‌پذیرد و اصلاح می‌شود .

ازاینرو نجات و رهائی از گردونه رجعت‌های متوالی درکالبدهای گوناگون در سامخیا چیز دیگر و درجائینیسم چیز دیگری است . در ابن یکی درنتیجه رفتار واعمال واقعاً پاك ومنزه است که روح انسانی ار پلیدیها منزه می‌شود واز هرگونه زشتی برکنار میگردد . پس آنچه درجائینیزم تازگی دارد عبارت از اهمیت وارزشی‌است که باخلاق داده شده . جائینیسم این اندیشه براهمائی و سامخیا را که رهائی ونجاح‌از راه معرفت حقیقی بدست میآید کنار میگذارد . آنوقت این اندیشه که باکوشش پی‌گیرخود آنرا ازآلودگی به پلیدیها مبره بداریم جانشین این اندیشه می‌شود که برتری برجهان رافقط از راه تفکرمیتوان بدست آورد ؛ و مرد دانا کاری جز آگاهی بر آن ندارد . این تحول واقعاًپدیده بزرگی در تاریخ طرز تفکر هندی است .

جائینیسم درتاریخ هندباشخصی بنام ماهاویرا [1] (قهرمان بزرگ) یکی ازمعاصرین بودا [2] پدید میآید. تاریخ درگذشت وی درحوالی ۴۷۷ قبل از تاریخ مسیح است .

گویند مؤلف آئین جائینیسم پارسواناتا (قرن ۸ ق . م ؟) بوده . وی باین نام مشهور شده برای اینکه برحسب روایات ، پارسواناتا و ماهاویرا عنوان جینا ، فاتح بزرگ داشته‌اند ؛ عنوانی که غالبا به بودا نیز داده شده است .

جائینیزم باکهن ترین شکل آئین سامخیا رابطه و بستگی عمیق داشته . بعلاوه متضمن عناصر متعدد باستانی است . آئین مزبور تا زمان ما ادامه یافته . امروز شماره پیروان آن که بیشتر منسوب به‌طبقه بازرگانان‌اند تقریباً بیك میلیون نفر میرسد .

1– Mahāuira 2 – Bouddha 3– Parçvanâtha

پس جائینیزم مانند براهمانیسم و سامخیا فقط به‌اخلاق سنتی و مرسوم اکتفا نمی‌نماید . بلکه می‌کوشد که به بینش انکاری جهان معنی ومفهوم اخلاقی بدهد . ازاینرو عدم خشونت واصرار رابزرگترین واساسی‌ترین دستور وفرمان دینی می‌شمارد .

چگونه می‌توان پیدایش دستور آهیمسا را توجیه وبیان کرد ؟

دستور مزبور برخلاف آنچه ممکن است بنظر بیاید ازیك عاطفه ترحم وشفقت پدید نیامده . در بینش باستانی هندی شفقت و ترحم درباره مخلوقات عاطفه کاملا ناشناس است .

صحیح است که آئین براهمائی متضمن اندیشه هم بستگی تمام موجودات است . ولی این هم‌بستگی مطلقا نظری بوده . برهمنان هیچوقت نخواسته‌اند ـ ولو هرقدر تعجب آور بنظر بیاید ـ ازهم‌بستگی میان موجودات این نتیجه رابگیرند که انسان باید ازین جهت که همه یکسان‌اند نسبت به‌موجودات دیگر ترحم وشفقت داشته باشد .

اگر ترحم و شفقت موجد دستور آزار نرساندن ونکشتن باشد : آنوقت نمی‌توانیم نه فهمیم چگونه توانسته بجای خدمت مؤثر به خلق وباری درباره آنان فقط به‌خودداری ازبدی کردن وایذاء محدود نماند. گفتن اینکه خودداری ازعمل و فعالیت مانع ازیاری مؤثر است جواب قانع کننده‌ای نیست . اقلا احساس ترحم و شفقت می‌توانست علیه این محدودیت اعتراض نماید درصورتیکه تا آنجائیکه اطلاع داریم چنین اعتراضی نشده است .

پس دستور آهیمسا ازین میل ریشه می‌گیرد که باید ازهرگونه آلودگی بجهان منزه ماند : نه ازعاطفه ترحم وشفقت. بعبارت دیگر دستورمزبور

1 – Ahimsa

ار اندیشه رسیدن بکمال و فصیلت نفسانی ناشی گردیده نه ارمیل و فکر تحقق آن از راه عمل وفعالیت. پس هندی آندوره باستانی که کوشش می‌نمود در رفتار و کردار حود نسبت بموجودات زنده باصل خودداری ارعمل وفعالیت ـ همانطوریکه ار انکار جهان ناشی می‌شد ـ وفادار بماند بحاطر حود نود نه ازبابت مهرومحبت برای موجودات زنده. درنظر اوخشونت و آزار، نحستین کاروعملی است که شخص باید ار آن دوری گزیند.

چون اصل انکارجهان‌واصل وحدت وهمانند بودن‌تمام موجودات هم در جائینیسم و هم در براهمانیسم موجود است: دستور آهیمسا ممکن است ارین‌اصل با آن اصل ریشه‌گرفته باشد. معمولا می‌گویند که دستور مزبور ار براهمانیسم گرفته شده. معهذا بیشتر محتمل است که ارحائینیسم پدید آمده‌باشد. ریرا اولین بار درحائینیسم است که انکار جهان جنبهٔ اخلاقی بحودمی‌گیرد. بعلاوه سروان حائینیسم‌ار ابتدا اهمیت‌فوق‌العاده‌ای به اصل آهیمسا می‌دهند. درصورتیکه‌در اوپنی‌شاد دستور مزبور نقش کاملا بی‌اهمیت ومحو شده‌ای دارد.

بالاحره‌چگونه می‌توانیم‌قبول‌نمائیم که‌دستور منع کشتن حیوانات ار برهمنان صادرشده درحالیکه یکی ازوظائف حرفه‌ای آنهادرست ذبح حیوانات قربانی بوده‌است؟ بنابردلائل‌فوق می‌توانیم بگوئیم که دستور آهیمسارا براهمانیسم ازجائینیسم اقتباس کرده‌است. دستورمزبورهمیکه نصح ونیرو گرفت نمی‌تواند دراخلاق ار لحاظ کلی خالی ار تأثیر بوده باشد. احساس ترحم را بیدار و تحریک‌می‌نماید و زنده نگه‌می‌دارد. بعدها چنین‌توجیه‌شده که دستورمزبور ناشی ازعاطفه ترحم است و بااین‌نحو ار آن تجلیل نموده‌اند. ولی این گفته که‌ریشه‌اصلی آنرا بایددراصل‌عدم‌فعالیت

جستجو کرد ازاینجامعلوم می‌شود که دلسوری و ترحم باین اکتفامی نماید که ازبدی کردن بموجودات دیگرخود داری شود .

دریکی ارمتون حائینیزم که احتمالاً تاریخ آن بقرن ۳ یا ۴ ق.م. می‌رسد دستور آهیمسا باعبارات زیر تجلیل میشود : « تمـام مردان پاك ومقدس گذشته، حال و آینده همه اعلام می‌دارند : نباید کشت ؛ نباید بدرفتاری کرد؛ نباید ناسزا گفت :نباید زجرداد. نباید راند هیچ موجود زنده را ازهرنوع بوده باشد . این است فرمان واصل پاك وجاویدان آئین ومذهب که حکما ودانشمندانی که جهـان واسرار آن را می‌دانند اعلام داشته‌اند . »

قرنها بعد شاعری بنام هاماکاندرا[1] (قرن ۱۲ بعدازمـسیح) بنا بخواهش شاه کوماراپالا[2] که تازه بآئین جائینیسم گرویده بود قطعه‌شعری سرود که درآن عدم خشونت را چنین تجلیل می‌نماید . «آهیمسا مانند مادرمهربانی‌است برای تمام موجودات؛ درشوره زار هستی وسامسارا[3] آهیمسا مانند رود خانه گوارائی است ؛ درتوتهٔ درد و رنج آهیمسا مانندابری سرشار ازقطرات باران است : بهترین دارو برای انسانها از رنجی که رجعت ابدی هستی نامیده می‌شود آهیمسا است .»

پیروان جائینیزم باامثال دستور آهیمسا، قربانی‌حیوانات.خوردن گوشت شکار و جنگ باآنها را طرد و منع می‌کنند . هم چنین وظیفـه خود می‌دانند که‌درحین راه‌رفتن‌از کشتن‌حشرات‌وجانوران جزنده‌پرهیز نمایند . راهبان جائینیزم دراین راه بقدری افراط می‌نمایند که بعضی از آنها پارچه جلودهانشان می‌بندند تامبادا بعضی موجودات زنده ریزی راکه ممکن‌است درهوا وجود داشته باشد با نفس بلع نمایند .پیروان

1 – Hamacandra 2 - Kumârapâla 3 - Samsâra

حائیسم هم‌چنین کشاورزی را به‌نظر اکراه می‌نگرند زیرا زراعت زمین بدون آزار رساندن به‌حیوانات و حشراتی که در زیر خاك زندگی می‌نمایند امکان ندارد . از این رو بیشتر آنان بازرگانی می‌پردازند .

پیدایش دستور «آهیمسا» عدم خشونت و آزار یکی از پدیده‌های مهم در تاریخ تفکر انسانی است . متفکرین هند باقبول اصل عدم خشونت و آزار که فرع بر انکار و نفی جهان است؛ در دوره‌ای که اخلاق هنوز در تمام مراحل ابتدائی خود بود به این نتیجه رسیده‌اند که انسان نسبت بتمام موجودات وظایف و تکالیفی دارد ؛ و بنا بر این برای اخلاق حدو حصری نمی‌توان قائل شد .

یکی از محاسن بزرگ فکر هندی پی بردن و وفادار ماندن به حقیقتی است که بکشف آن نائل آمده . با این همه عجب است که آنرا در تمام جهات خود بررسی ننموده و پایی مسائل مندمج در آن نشده است . به این معنی که اخلاق نا متناهی هیچوقت کاملا قابل تحقق نیست و فکر هندی متوجه این عدم امکان نبوده است . وی در این اشتباه خود پافشاری می‌نماید که کسیکه دستور آهیمسا را بپذیرد و آن را جدی تلقی نماید می‌تواند تمام و کمال آنرا بموقع عمل بگذارد . پیروان جائیمیزم این مسئله بزرگ را نادیده گرفته و از برابر آن رد می‌شوند .

هر قدر اصرار و پافشاری در مراعات اصل عدم خشونت بکار رود باز انسان نمی‌تواند از آن پیروی نماید مگر بطور ناقص . انسان اسیر قانون ضرورت و اجبار است . ضرورتی که وی را عالما و عامدا یا غیر عالماً و غیر عامدا به انهدام و آسیب رساندن موجودات دیگر وادار می نماید . بسا مواردی که مراعات کور کورانه اصل آهیمسا شاید بیشتر در جهت مخالف رحم و شفقت است تا نقض عمدی آن . شاید پایان دادن با یك مرگ آنی بآلام درمان ناپذیر موجودی، اخلاقی‌تر از مراعات خشك دستور خود داری از

کشتن و اضرار باشد هنگامیکه دیگر چیزی برای تغذیه حیواناتی که در اختیار ماهستند نداریم: آنهارا دررنج گرسنگی نگه‌داشتن آیا بیرحمانه‌تر از کشتن‌فوری و بدون‌درد آنها نیست؟ اکثراً خودمان را مجبور می‌بینیم که برای نجات موجودی، موجود دیگری را فدا نمائیم یا آنرا رنج بدهیم.

اصل‌عدم‌خشونت و اضرار نمی‌تواند یك حقیقت مجزا ومنفرد وفی‌نفسه‌کافی بماند. باید آن را وابسته ورع رقت‌وشفقت ودر خدمت آن قرار داد. بادرنظر گرفتن امور وموارد بایددید چگونه می‌توان‌اصل ترحم را بموقع اجراگذارد. مراعات واحترام‌صحیح اخلاق بمادستور می‌دهدکه باکمال صداقت تمام اشکالات موجود رادرنظربگیریم.

اگرفکرهندی بجای دستور واخلاق عدم فعالیت مجموع اخلاق رامورد بررسی‌قرارمی‌داد: آنوقت‌نمی‌توانست اشکالاتی راکه واقعیت دربرابرما قرارمی‌دهدنادیده بگیرد.

باهمه اینها با قراردادن دستور آهیمسا درحکم یکی از اصول قطعی و مسلم توانسته است در جریان قرنها اندیشه بزرگ اخلاقی‌را که منصس درآنست‌صحیح وسالم نگاه دارد.

درچین‌هم‌دانشمندان اخلاق‌رویه‌ورفتارانسان‌را درباره‌موجودات دیگر مورد بررسی قرار داده‌اند. آنها نیکی و مهر بموجودات دیگر را بنام بستگی ذاتی که بین انسان و آنان موجود است، و از لحـاظ دلسوزی وشفقت طبیعی توصیه و توجیه نموده‌اند. فلسفه آنهـا فقط بخودداری از ایذاء محـدودنمی‌ماند: بلکه‌به‌نیکی ومهر فعال ومثبت و ومؤثر مبدل میشود.

احکام ودستورهای شفقت ودلسوزی نسبت بموجودات دیگر با

کاملترین طرز درکان‌یینگ‌پین[1] (کتاب کردارها و یادداشت‌ها)صریحاً بیان گردیده است . کتاب مزبور یك نوشته عامیانه است که تقریباً در زمان سلسله سونگ[2] (۱۲۲۷ - ۹۶۰ پس ازمسیح) یعنی در دوره تجدد فکری چینی تألیف شده ؛ وامروز هم از رایج‌ترین آثار ادبیات چینیی است . اثر مزبور مرکب از دویست‌ودوازده دستور است که بعضی از آنها بسیار کوتاه ، مربوط بخوبی و بدی و محتملاً قدیم‌تر از خود مجموعه و تألیف است.

در بعضی از جایها واشارات هردستور همراه با تفسیر کوتاه و چند داستان وحکایت برای توضیح و تفسیر آن‌است .

دستورهای‌کان یینگ پین : « باید برای موجودات دل پرشفقت داشت». «ابدا نباید هیچگونه بدی به به‌کرمها، نه بحشرات، نه‌بگیاهان و نه بدرختان کرد .» «کسیکه‌بپرندگان سنگ و تیرمی‌اندازد. حیوانات وحشی راشکار میکند ، تخم حشرات را زیر خاك میکند ، پرندگان را می‌ترساند ، مدخل لانه آنها را مسدود میکند . لانه آنها را خراب می‌نماید حیوانات بچه‌دار را زخم میزند. آسایش واستراحت انسانها وحیوانات را مختل میسازد ؛ بدی می کند . »

چند توضیح دستورها - «هنگامیکه حیوانات رادر خطرمی‌بینید باید بیاری آنان شتافت و زندگی آنان را حفظ کرد - » « مگذارید کودکانتان باپروانه‌ها وپرندگان کوچك بازی و تفریح نمایند . نه‌تنها ممکن است آنان موجودات زنده‌را زخمی نمایند ، بلکه این‌کارها در دلهای جوان آنها غریزه بیرحمی و کشتن را بیدار می‌نماید . » - «آسمان وزمین بهمهٔ موجودات زندگی ورشد می‌بخشد. با زخم کردن

1- Kan-ying -Pien 2 - Sung

آنها شما قوانین آسمان وزمین را محترم نمی‌شمارید . »

چند حکایت که دستورهای فوق‌را تأیید می‌نماید :

زن سربار حوانی بنام فان[1] در نتیجه تحلیل قوای خود در حال مرگ بود . پزشکان برای مداوای وی مغز صدگنجشگ را دستور داده بودند . هنگامیکه زن بیمار گنجشگها را در قفس دید ، در حالیکه آه می کشید کفت : « آیا صحیح است که برای بهبود من صد گنجشگ کوچك کشته شوند؟ من بهتردوست دارم بمیرم تااجاره دهم آزاری بآنها برسد . » آنوقت درقفس را بازکرد وگنجشگها را آزاد نمود . کمی بعد خود کاملا بهبودی یافت .

تزائوپن[2] در کلبه مخروبهٔ منزل داشت. فرزندان او اصرار داشتند که کلبه را مرمت نمایند . ولی ترائو جواب داد : « در وصل سرماسوراخ دیوارها ولای سنگها مأمن و پناهگاه حشرات کوچك است . نبایدآنها را درخطر مرگ قرار داد . »

ووتانگ[3] از اهالی لیولینگ[4] عادت داشت فرزند حود رانیز باخود بشکار ببرد . روزی گوزنی رادید که بابچه خود بازی میکرد . گوزن همینکه آنها را دید فرار کرد . تانگ بچه آن راکشت . گوزن وحشت زده فریاد دردناکی کشید . تانگ در لابلای علفهای بلندپنهان شد . گوزن برگشت تارحم بچه خود را بلیسد . تانگ بار دیگر تیر وکمان خود راکشید و آن را هم کشت . لحطه بعد گوزن دیگری را دید و تیری‌نیز بآن‌زدولی‌تیر منحرف‌گردید وفرزند خود تانگ راکشت. تانگ گریه‌کنان کمان خود را دورانداخت وفرزندش را بغل گرفت .

---

1 – Fan 2 – Tsao-Pin

3- Wu-Tang 4–Liu-Ling

ولی در همین حین صدائی را شنید که می‌گفت: «تا نگ گوزن هم‌اندازه تو بچه خود رادوست میداشت. چرا آن را کشتی؟.»

بعضی‌ها خواسته‌اند تعالیم کانگ ییگ پین[1] را درباره رحم و شفقت نسبت به همه موجودات زنده نتیجه تأثیر و نفوذ آهیمسای هندی درطرز تفکر چینی بدانند. ولی این رأی اشتباهی بیش نیست. درست است که درقرون نخستین تاریخ آئین بودا بویژه به‌صورت ماهایا[2] نیست. که بیشتر ازخود بودا درباره رحم و شفقت نسبت به‌موجودات اصرار می‌نماید - گسترش بزرگی درچین پیدا کرد. ولی درهیچ جای گفته‌های کانگ علامتی دیده نمی‌شود کـه نشان بدهد وی دستورهای خود را بر اساس خاص تفکر هندی افکار جهان مبتنی کرده باشد. فکرچینی بدون اینکه تحت تأثیر خارجی بوده باشد؛ از دلسوزی و ترحم نزدیکان که در گفته‌های کنفیسیوس[3] (۴۷۹-۵۵۱) میسیوس[4] (وفات درحوالی ۴۰۰ ق.م.) ومانسیوس (۲۸۹-۳۷۱ ق.م) دیده میشود فراتر رفته شامل همه مخلوقات میگردد. تماس با بودیسم و آهیمسا مسلماً آن طرز تفکر راتشدید کرده‌است. ولی مانسیوس خیلی پیش ازاینکه آئین بودا در چین راه یافته باشد درباره ترحم درباره موجودات دیگر خیلی جلوتر رفته است. مثلا یکی از سلاطین بنام سو آن دوتزی[5] را مورد ستایش قرارداده به‌این علت که مانع از ذبح گاوی در روزگشایش معبدی شده است. حکیم بزرگ به این مناسبت می‌گوید: این چنین شاه سزاوار است که حکمران تمام جهان گردد.

از بعضی ازدستورهـای کانگ پس چنین بنظر برمیآید که وی از

1- Kang-ying pien 2- Mahayaniste 3- Comfusius
4- Mencius 4- Suan de Tsi

دستور آهیمسا بـی‌خبر نبوده‌است . ولی لحن کلی تعالیم او را نمی‌توان از منبع هندی دانست . ترحمی کـه اخلاق و تعـالیم چینی اعـلام میدارد نتیجـه ساده یك نظریـه نیست بلکـه از منابع عـواطف طبیعـی سرچشمه می‌گیرد ـ اخلاق مزبور در حدود خودداری از عمل محصور نمی‌ماند بلکه کردار واقدام رهائی‌بخشی را لازم می‌شمارد .

درجائینیزم اوامـر واحکام راستی وحقیقت جوئـی دردرجه دوم واقع شده ؛ درصورتیکه دراخلاق اوپنی‌شاد درجه‌اول را اشغال نموده است . در حالیکـه این یکـی (اوپنی شاد) هنوز اهمیت فوق‌العاده بـه آهیمسا نمی‌دهد .

بعلاوه راهبان جائیمیزم خود داری از تقلب و فسق و فجور و بی‌عفتی را وظیفه وتکلیف خود می‌شمارند .

احـکام و دستورهـای جائیمیزم ممکـن نیست دقیقا مراعات گـردد مگر ازطرف مرتاضانی کـه ازجهان اعـراض نموده باشند . این افـراد اکثرامنسوب به‌طبقه جنگجویان‌اند ویك‌گروه رهبانی راتشکیل میدهند. در کنار این‌گروه گروههای غیر روحانی نیز وجود دارد که اعضاء آن وفاداری در زناشوئی راجانشین عفاف کرده‌اند . آنهـا می‌توانندست به‌کار بزنند واز آن راه معاش خودرا درآورند . ولی دلهای آنها باید از هرگونه تعلق وهرگونه دلبستگی به‌اشیاء وامور دنیوی مبری باشد .

راهبان و غیر روحانیان باید بـا تحمل صبورانـه بررنجی که از جانب‌دیگران می‌رسد؛ وبا سرکوب کردن‌هرگونه میل‌وهوس کینه‌توزی و انتقام جوئی درقلوب، خود، عدم دلبستگی خود را بجهانیان وجهان نشان بدهند .

پس درجائینیزم انکارجهان وحیات آشکاراجنبه‌اخلاقی بخودمی‌گیرد.

این عقیده که‌هیچ‌کاری برای رهائی ار گردونه بازگشتها ازدست انسان برنمیآید ، ازطرف بعضی ارمتفکرین هندی هم ابرازگـردیده . یکی از قدیم ترین این متفکرین شخصی بنام گوزالا[1] معاصر مهاویرا بوده‌است . بنابعقیده‌وی‌شماره باز آمدنهای هرشخصی رافقط سرنوشت و تقدیر تعیین نموده . «خوشبختی وبدبختی» برای ماانداز‌ه‌گیری شده و مدت باز آمدن‌ها حد و غایت قطعی و ثابت دارد . نه می‌توان آن را طولانی کـرد و نه کوتاه ؛ نه بزرگتر کرد نه کوچك‌تر . همانطوریکـه گلوله ساچرخیدن بـه‌هدف‌خود میرسد ؛ همانطورصاحبدلان واحمقان فقط با اتمام سلسله و گردونه بازگشت های خود بپایان رنجها و آلام خود خواهند رسید . »

بودا شدیداً گوزالا را مورد انتقاد قرار میدهد . نه‌بینیم با چـه عباراتی دریکی ازسخن‌رانیهای خوداز وی یاد می‌نماید : «همانطوری که نسیج موئی بدترین تمام بافته‌ها است ــ زیرا پیروان من! نسیج‌موئی در سرما سرد ودرگرما گرم است. رنگ بد وبوی تهوع‌آور دارد وزبر وخشن در تماس با لامسه است . همانطور ای شاگـردان من از تمام نظریات وآئین های مرتاضان و برهمنان نظریه و آئین گورالا بدترین است .»

1– Gosala.

۶- بودا و آئین او

سیدارتا[1] که بعدها بودا[2] یعنی الهام شده نامیده گردید ؛ منسوب به‌یك خانواده از نجبای ساکیاس[3] و پدرش حکمران شهر کاپیلاواتسو[4] بود که وطن آنها درشمال شرقی هند واقع است .

بودا دربیست و نه سالگی زن وفرزند خودرا ترك می‌کند و راه ریاضت پیش می‌گیرد . ازین به‌بعد نام گوتاما[5] که نام خانوادگی وی است اتخاذ می‌نماید . این اندیشه که هربدنیا آمدن توأم با رنج و منتهی به‌مرگ می‌شود وسلسله بازگشتها هم پایان ناپذیر است نشاط زندگی را ازو می‌گیرد و تنها آرزو و فکر او بدست آوردن سعادت رهائی می‌شود .

بودا هفت سال تمام درامساك از خوردن ، رنج دادن تن وتمرین تمرکز فکری وروحی گذرانید . درپایان آن مدت خود داری ازخوردن

1– Siddharta 2– Bouddha 3– Cakyas
4– Kapilavatsu 5– Gautama

ورياضت كشي را كنار گذارد. درزير درخت انجيري نزديك ده كوچك اوروولا[1] ــ كه امروز بودگايا[2] ناميده مي‌شود ــ در جنوب پاتنا[3] در حوالي سال ۵۲۵ معرفت حقيقي رهائي‌بخش (بودي) بر وي الهام وافشاء گرديد.

چند روزي در همان مكان ماند كه در خلال آن از رهائي‌اي كه دريافته بود لذت برد. دراين چندروز باخود در نبرد بود كه آيا راز و كشف خودرا بايد براي خود نگاه‌دارد يا اينكه آن را بجهانيان ــ كه شايد نتوانند درك نمايند ــ نيز افشاء نمايد. پس از اينكه تصميم به افشاء و اعلام آن گرفت رهسپار بنارس[4] گرديد؛ ودرحوالي آن در باغ عمومي نخستين وعظ خودرا انجام داد. پنج نفر كه درگذشته نيز آنها را شناخته بودنخستين شاگردان وپيروان اوگرديدند. نظام رهبانيتي بنا نهاد و پيروان متعددي از ميان غير روحانيان پيداكرد.

چندين سال كشور را ازشمال بجنوب وازشرق بغرب پيمود، وآئين خود را اشاعه داد. درهشتاد سالگي نزديكي كوزينارا[5] كه‌امروز كازيا[6] (در بخش گوراخپور)[7] ناميده مي‌شود چشم ازجهان دربست.

قديم ترين روايت درباره زندگي و تعاليم بودا در تريپي‌تاكا[8] (سه‌زنبيل) موجوداست كه‌ازسه مجموعه‌تشكيل‌يافته. متون زنبيل نخست ويناياپي‌تاكا[9] شامل قواعد و مقررات نظام است. متون سوتاپي‌تاكا[10] وعظهاي بودا، و متون زنبيل سوم آبهي دامايي تاكا[11] شرح و تفسير

1- Uruvala　2- Bodh-Gaya　3- Patna　4- Benarés　5- Kusinara　6- Kasia　7- Gor-aknhur　8- Tripitaka　9- Vinaya-pitaka　10- Sutapitaka　11- Abhidamma - Pitaka

آئین اوست .

قسمتی از وعظهای بودا مسلماً درقرن سوم ق . م وشاید هم پس از آن ضبط گردیده است .

زبان انشاء آنها یکی از لهجه‌های شمال شرقی هند بنام پالی[1] است که زبان مقدس آئین بوداگردیده . نسبت زبان پالی بهسانسکریت مانند نسبت زبان ایتالیائی بهزبان لاتین است .

بودا خودش به زبان ماگادی[2] لهجه کشور ماگادا[3] که قرابت زیادی باپالی دارد تکلم مینمود . بودا به پیروان خود توصیه می کرد که هریکی برای اشاعه آئین بهزبان خود حرف برند .

شرح شایان‌دقتی‌از آئین بودادرمالیندایانها[4] (پرسش‌های‌مالیندا) دیده می‌شود . مالیندا شاهزاده یونانی منانـدر[5] است که از ۱۲۵ تا ۹۵ قبل ازمسیح درباکتریان حکمرانی کرده و نفوذ وقدرت خود رانواحی متعدد هند گسترش داد . پس از مرگ وی استان‌های هندی بار دیگر ازحکومت وی جدا گردیدند .

در مالیندایانها شاهزاده که خودرا متمایل بآئین بودا نشان می‌دهد پرسشهائی از ناگارنا[6] راهب بودائی نموده و این یکی پاسخ‌هائی دقیق وعمیق بآنها می‌دهد . این کتاب درشکل اولی خود مسلمادر حوالی تاریخ مسیح تألیف گردیده است . بعدها یك سلسله ملحقاتی بآن اضافه کرده‌اند .

بودا مبدع و متفکر نیرومندی است که از بعضی لحاظ لوتر[7] را

1- Palı　2– Magadhı　3– Magadha
4– Malındapanha　5- Menandre　6– Nagasena
7- Luther

به‌خاطر میآورد .

از لحاظ مذهبی قرابت شگفت‌انگیزی بین آندو وجود دارد . هـر دو نخست در درون پرغوغای‌خود بامسئله نجاح وراستگاری درکشمکش بوده‌اند. لوتر بااضطراب وتشویش از خود سئوال می‌نمایدکه چگونه میتوان ازگناهان بخشوده‌گردید ؛ وبودا چگونه باید ازحصربازگشتهای دردناك‌متوالی رهائی یافت .

در این کوشش و تکاپو بـرای دست یافتن بنجاح و راستگاری هردو بدون سوابق ذهنی رویه آزاد اندیشانه پیش میگیرند . وهـر دو شهامت آن را داشته‌اند که ازبینش‌های متداول زمان خود ـ که نجاح وسعادت روح را در اعمال وآثار میدانست ـ پا فراتر نهند . لوتـر اعلام کرد که نه زندگی رهبانی و کلیسائی ونه هم شایستگی اعمال و رفتار آنطوریکه عیسویت قرون وسطی مدعی بود بنجاح و راستگاری سوق نمیدهد . بودا هم ریاضت ورنج دادن تن را که مرتاضان هندی آندوره بکار می‌بستند ردکرد . هـر دو در ابتدا خواسته‌اند نجـاح و سعادت روح را با عمل و رفتار بدست آورند ؛ و سپس روی تجربه شخصی به نااستواری وبطلان اقدام خود پی برده‌اند . از اینرو اعمال بی‌ثمر را کنار گذارده‌اند وبسوی ترحم وشفقت فکری و روحی روی آورده‌اند .

در وهله اول اصالت آئین بودا دراین است که وی هم ریاضت کشی وزجر تن برهمنان وپیروان سامخیا و جائیزم ؛ و هـم حظ ساده جسمی وزندگی را طرد می‌نماید ؛ واعلام میدارد که اعراض از جهان بیشتر درقطع تعلقات باطنی است نه دراعمال ورفتار . کسیکه روح و

فکر وی واقعاً ازجهان رهائی یافته باشد میتواند بدون اینکه دست از ایده‌آل خود بردارد صحیح ومجار بودن ضروریات وقوانین حیات را بپذیرد . بودا این‌اعتقاد خودرا از تجربه شخصی‌خویش بدست آورده: وی این کشف واشراق خود را نه دردوره ریاضت‌کشی خود ؛ بلکه درست در موقعیکه دیگر نخواست خود زجر دهندهٔ تن خود باشد بدست آورد .

بودا باوجود رویه انکاری خود درباره جهان و حیات تا اندازه باحساس وعاطفه وتمایل طبیعی مجال می‌دهد . واین همان چیزی است که بزرگی وعظمت وی را می‌نمایاند .

لوترهم بهمان نحو وبه‌یاری آنچه مطابق طبیعت و عاقلانه‌است خود را ازقید وفشار انکار جهان که مسیحیت قرون وسطی تبلیغ میکرد رهائی می‌بخشد . لوتر درمسیر پذیرش جهان وحیات ازبودا هم جلوتر می‌رود وبا کمال شهامت تقدس و عظمت کار وحرفه را اعلام می‌دارد.

بعضی ازسخن رانیهای بودا چنین نشان می‌دهد که وی هم مانند مرتاضان دیگر تصمیم گرفته بود روی زمین بنشیند ، وبستری بجزاز خارها نداشته باشد . زمان درازی روزه‌گرفته وبجزازپوست واستخوان چیزی ازو نمانده بود .

بعضی‌ازمرتاضان آن‌دوره می‌خواستند به‌تمام معنی‌مانندحیوانات زندگی‌کنند . آنها روی چهاردست و پا راه می‌رفتند و چیزی بجز از آنچه درظرف‌غذای آنهامی‌انداختند نمی‌خوردند. آنها تصورمی‌کردند که با این نحو درقالب موجودات همانند خدایان زندگی از سرخواهند گرفت . بودا پس ازاشراق وکشف خود از روی استهزاء می‌گفت که آنها باآن طریق فقط می‌توانند در کالبد سگان بدنیا بازگردند و بس .

بودا اگرچه مانند راهبان سائل زندگی می‌کرد ؛ معهذا پس از اشراق خود دعوت دیگران را می‌پذیرفت و بـه پیروان خـود توصیه می‌نمود که از اجابت دعوت دیگران سرباز نزنند . از این‌رو مرتاضان دیگروی را مورد سرزنش قرار می‌دادند .

یکی از خصوصیات دیگر تعالیم بودا اینست که طریقت برهمائی مربوط به وحدت روح جهانی و روح فردی را مصممانه دور انداخته است . او بحق اعلام میکرد کـه نظریه مزبور بانتقال روح بـا بدان مختلف را تبیین می‌نماید و نه‌رهائی از سلسله بازگشت‌ها را . پس نظریه مزبوررا اختراع واهی می‌پندارد و آن را بشدت می‌کوبد .

بودا وجـود یك موجود برین و متعال را منکر شده و ازاینرو می‌توان اورا جزو خدانشناسان بشمار آورد . باوجود این وجود خدایان را می‌پذیرد. منتها معتقد است که آن‌ها هم مانند انسان موجودات فانی ولی عالی‌تری هستند . آنها هیچ‌کاری برله انسان نمی‌توانند انجام دهند وانسان هم هیچگونه وظیفه وتکلیفی دربارهٔ آنان ندارد .

بعضی از برهمنان هم تصور و اندیشه روشن وکاملی از خدایان نداشتند . ولی تفکیکی که آنها بین حقیقت عامیانه و حقیقت عالی میکردند اجازه میداد که ایمان توده مردم مصون از تزلزل بماند. برعکس بودا می‌خواست توده مردم را از خرافات وموهومات برهاند .

بودا ازکتب مقدس هندی هـم مانند آئین برهمنان کناره‌گیری می‌نماید . نه‌برای وداهای چهارگانه‌ارزشی قائل بود نه‌برای براهماناها و نه برای اوپنی‌شاد .

همچنین استقلال فکری خود را بدین نحو می‌نمایاند کـه ورود بجمع راهبان را بافراد طبقه سودرا[1] مجاز میداند . در سخن رانیهای

1- Sudra

خود اعلام می‌دارد که افراد هرطبقه با پیش گرفتن زندگی رهبانی حقیقی می‌توانند به کمال برسند . اگر تکه آتشی را از یک چوب پر قیمت یا چوب یک طشت یا غذای خوک بیرون بکشیم همان شعله . جلا همان روشنائی وهمان حرارت را خواهد داشت .

باوجود این نباید تصور کرد : که این آزاد اندیشی بودا وی را بالغاء تمام تشخصات و امتیازات طبقاتی سوق داده است. عقیده او اینست راهبانی که از شرایط سنگین زندگی خاکی رهائی یافته باشند؛ در فوق مقررات طبقاتی قرار می‌گیرند. ولی افراد دیگری که همان زندگی عادی را ادامه می‌دهند باید مقررات مزبور را مراعات نمایند . فکر اصلاح جامعه برای وی به همان اندازه بیگانه بوده که برای سن پول.

هردو چنین تصور میکردند که رسالت دارند مردم را به بیرون آمدن از شرایط زندگی عادی و معمولی و دلالت آنها بسوی کمال دعوت نمایند . پیدا کردن راه و وسیله اصلاح جامعه و شرایط زندگی زمینی در نظر آنها مانند این بود که کسی خانه ریسائی را که از بن سست خراب و محکوم بویرانی است مرمت نماید . از اینرو است که بودا علیه وجود طبقات مختلف موجود در زندگی عادی برنخاست. از اینرو است که سن پول هم بنام مهر و شفقت مسیحیت صدای اعتراضی علیه رژیم بردگی موجود بلند نمی‌نماید .

خدمتکاران و برده‌ها هم فقط با اجازه صاحبان خود می‌توانند درجمع راهبان بودائی وارد شوند. همچنین برای تمام جوانان از هر طبقه باشند رضایت و اجازت والدین ضرورت دارد .

بودا برای زنان هم حق حیات رهبانی قائل شده و گروهی از

1 – Sudra

راهبه‌ها هم تشکیل می‌دهد. صحیح است که باین امر اقدام نمی‌کند و تصمیم نمیگیرد مگر پس از اصرار شاگرد محبوب خود آناندا[1]. باوجود این همیشه برتری راهبان را بر راهبه‌ها مقرر داشته است. بنا بررسم و خبری که به‌بودا نسبت‌داده شده، یك راهبه اگر صد سال‌درزندگی‌رهبانی سابقه داشته باشد باید مؤدبانه براهب ـ اگرچه مبتدی هم باشد ـ سلام بکند؛ دربرابر او بلندشود! ودرهر صورت احترامات را دودست بسته انجام به دهد.

وقتیکه‌آناندا ازاستادخود سئوال کرد چرازنان‌نباید حقوق‌مساوی بامردان داشته باشند؛ بودا چنین پاسخ داد:

«آناندازنان‌شریرانند؛ آناندازنان‌حسوداند: آناندا زنان کم‌عقل‌اند؛ آناندا زنان بالهوس‌اند»

این کلام هم ازوست: «اسلحه کودکان اشك آنهاست: واسلحه زنان خشم آنها.»

بودا برای اینکه نظریه نجات وراستگاری خود راکاملا از آئین براهمائی‌مستقل‌نماید؛ تا انکار ورد کردن‌اینکه وجود جهان مادی مستلزم وجودیك جهان غیرمادی است پیش‌رفت. وی‌نه تنها وجود روح جهانی وکل بلکه روح فردی را نیزانکار کرد.

بنا بعقیده وی طلب حقیقت باید برحسب دواصل صورت‌گیرد؛ برحسب اصل‌اول ذهن نباید خودرا مشغول بدارد مگر بآن چیزیکه‌فایده عملی وفوری برای‌رهائی داشته باشد؛ بنا باصل دوم تنها مشاهدات و تحقیقاتی که بوسیله حواس خود انجام میدهیم، میتوانند درحکم امور واقعی پذیرفته شوند.

1 - Ananda

برحسب اصل اول طلب نیل به شناسائی کامل جهان را بشاگردان خود ممنوع ساخت . جستجو و تحقیق درباره ماهیت وجود ؛ تظاهرات و تجلیات آن ؛ همچنین بحث درباره آراء استادان وراهنمایان ـ مسائلی که در آنزمان اهمیت فوق العاده داشتند ـ نیز بنظر وی بیهوده و بی ثمر می نمود .

بیکی ازشاگردانی که تعجب میکرد از اینکه استاد خیلی ازمسائل را مسکوت گذارده بایك کنایه و تمثیل جواب داد: هنگامیکه تیر زهرآلودی بکسی میخورد آن مرد برای مداوای زخم خود منتظر نمی‌شود تا ببیند: آیا یکنفر برهمن؛ بازرگان یا یك نفر ازطبقه پست است که بآن کاردست زده؛ وی جستجو نمی نماید تا ببیند آنمرد چه نام داشته؛ ازکدام خانواده بوده؛ آیا قدبلندی داشته یا کوتاه واسلحهٔ که بکاربرده چه شکلی داشته است . اگر این چنین بکند درنتیجه جراحات خود خواهد مرد. وی نجات نمییابد مگر اینکه خود را به پزشکی که نزدیکان ودوستانش سربالین وی احضار کرده‌اند تسلیم نماید وبراو اعتماد داشته باشد .

مخصوصا باید از این گونه پرسشها که آیا جهان ابدی است یا فناپذیر؛ متناهی است یا نامتناهی؛ آیا حیات و تن یك چیز هستند ؛ آیا انسانی که به نجاح وسعادت رسیده پس از مرگش هم زنده است یا نه پرهیز کرد . بودا دراین موارد هیچ نظر ندارد .زیرا این سئوالات هیچ فایده وسودی برای نیل برهائی ازبازگشت‌های متوالی ندارد .

چه چیزاست که انسان باید ومی تواند بداند ؟

چیزمهم این است که اول بدانیم زندگی این جهان هیچ حظ و شعفی دربر ندارد ؛ وهرزندگی غیراز رنج وتعب چیزدیگری نیست . بودا در نخستین وعظ خود در بنارس «حقیقت پاك واصیل درباره رنج و

درد » را چنین اعلام می‌دارد : « بدنیا آمدن رنج است؛ وصلت و آمیزش باکسیکه دوست ندارند رنج است؛ جدائی از کسیکه دوست میدارند رنج است ؛ بآرزو نرسیدن رنج است .»

عمیق‌تر و حقیقی‌تر از این بینش کاملا بدبینانه درباره حیات نظریه برهمان است .

بنظر آنها حیات اساسی شادیها و رنجهائی دارد : ولی آنها هردو را باطل و واهی می‌دانند . کسیکه وحدت حیات فردی و روح جهانی را درك و حس و تجربه کرده اشدفوق این یکی و آن یکی است. باوجوداین در اوپنی‌شاد قبلاً نکاتی شبیه آنهائیکه بعدها بودا اظهار خواهد کرد بچشم میخورد مثلا شرح بزرگی از آئین براهما دریکی از اوپنی‌شادها بدین نحو پایان‌می‌یابد : «چیزیکه جدا از او (ازبراهمان) است درد است .»

بنا برای بودا مهم این نیست که بدانیم زندگی زمینی دردناك است ؛ بلکه اینست که این هستی نصیب ما نگردیده مگر بدین جهت که در نادانی خود چنین تصور می‌نمائیم که زندگی میتواند برای ماحظ و شادی ببار آورد و آن را آرزو می‌نمائیم .

خواست ابلهانهٔ زندگی است (که بودا آن را میل شدن و حوشی می‌نامد) که مردمان را از یك بازگشت ببازگشت دیگر می کشانند. پس نمیتوان برنج ودرد پایان داد مگر با کشتن خواست زندگی . و مردم را هم باید دعوت نمائیم که درخود خواست زندگی را محوسازند .هنگامیکه بآن مرحله رسیدند باردیگر زنده نخواهند شد ، و به نیروانا خواهند رسید.

پس بودا رهائی از بازگشتها را نه مانند برهمان میداند و نه هم مانند پیروان جائینیزم و سامخیا. رهائی از بازگشتهای متوالی آزادی روح ازجهان محسوس نیست؛ بلکه ظاهراً چیزساده‌تری است: قطع و پایان

هستی است که درنتیجه اعراض از خواست زندگی بدست می آید .

استدلال وی چنین است : اگرپای بند این اصل باشیم که فقط نتیجه تجربه وحواس‌ما میتواند درحکم امرواقعی‌شمرده شود ؛ آنوقت شناسائی مادرباره این عالم چیزحقیرو کمی خواهد بود. مانمی‌شناسیم مگر«پدیده‌ها» را (سامخارا)[1] یعنی اموری راکه بصورت مادی پدید می آیند . بعلاوه میتوانیم ملاحظه نمائیم که این پدیده‌ها با یکدیگر برطبق قوانین‌مربوطاند ؛ که وی «سلسله‌علل» می‌نامد . امری پشت سر امردیگری‌رخ میدهد؛وپیشامدی‌دنبال‌پیشامددیگری‌پدیدمی آید. بالاخره میتوان‌بایقین ادعاکرد که ریشه همه چیزدرخواست زندگی‌است وبدون آن‌هیچ‌چیزوجود نخواهد داشت .

در صورتیکه براهمان توالی امور را یکنوع باری ناهماهنگ و بی‌نظم وترتیب می‌دانستند ؛ بودا قبول دارد که همه‌چیز تسلسل‌دقیق و قاطع وبیچون وچراست . ولی این اصل علیت درنظر وی ناشی‌ازیك بررسی علمی‌نیست بلکه آن‌را ازمفهوم واندیشه‌کارمان‌استنتاج می‌نماید. یعنی معتقد است در صورتیکه اعمال انسان برحسب اینکه خوب هستند یابد ببازگشتها وزندگیهای مجدد خوب یابد منجر میشود؛ باید درتمام عالم رابطه علت ومعلولی وجودداشته‌باشد .

بنا بعقیده بودا من‌نفسانی[2] هم وحدت وهویت دائمی ندارد . حوادث و اعمالی‌که هستی انسانی را تشکیل می‌دهند از یك خواست زندگی که دائماً تجدید میشود نشأت می‌یابد.

هنگامیکه شاه میلیندا[3] از راهب بودائی که برای بحث با او حاضرشده بودنام وی‌رامی‌پرسد؛ این یکی جواب میدهد: «مراناگاسنا[4]

---

1 – samKhara 2 – Lemoi Psychique 3– Milinda

4 - Nâgasena

می نامند . ولی این فقط یك نام است . یك من حقیقی که با آن تطبیق شود وجود ندارد . » بشاه که ازین چنین جواب راهب متعجب شده ، نظریه بودائی عدم جوهریت نفس را با کنایه و تمثیل چنین توصیح می‌دهد: همانطوریکه شعله و روشنائی یك فانوس در واقع نیست مگر یك سلسله متوالی شعله‌ها که تجدید می‌گردد؛ ولی معمولاً آن را درحکم واحد متصلی احساس می‌نمایند . همانطور چیزی که ما آن را من‌خود[1] می‌نامیم چیزی است که درسلسله حوادثی که هستی ما را تشکیل می‌دهند تجدید میگردد

بودا با وجود صراحت و دقتی که در ایمورد بکار می‌برد نمی‌تواند تمام نتایج نطریه عدم جوهریت نفس را تائید نماید . زیرا نظریه مزبور بااخلاق وهمچنین نظریه‌کارمان[2]سارس ناپذیراست . باید که نفس بنحوی ار انحاء یك‌چیز ثابت ؛ همانند باحود وبرخوردار از یك‌نوع واقعیت بوده باشد، تابتوان‌مطابق اخلاق فکر کرد و عمل‌نمود و تحت تأثیر خوبی وبدی (کارمان) هستی‌های گذشته خودواقع گرداند. پس بودا نمی‌تواند ارنظریه حود در باره ماهیت فردیت در تطبیق عملی استفاده نماید .

بودا باتمام کوشش‌های خود نمی‌تواند نطریه خود را درباره سلسله بازگشتها از اندیشه یك‌هستی عیرمادی ممك سازد و آن رابطرز کاملاً حسی و تجربی به‌بینش‌خود درباره واقعیت مربوط سارد ، ودائما ازنظریه‌خود که‌رهائی‌درحکم‌پایان‌هستی‌است‌منحرف‌میگردد.وسخنانش طوری میشود که گویا این رهائی را باید مانند جائینزم و سامخیا در حکم یك آسایش وسعادت‌ابدی دانست.

1- Notre - moi 2- Karman

منظور از نیروانا چیست وچه باید از آن فهمید ؟

این واژه بمعنی اطفاء وخاموش کردن است. قبل از بودا مخصوصاً در آئین جائینیزم[1] کلمه مزبور بکار برده شده . نه جائینیزم و نه سامخیا سعادت را در جذب شدن فردیت در روح جهانی و کلی نمیدانند . باید آنرا مانند یك «ورود ودخول» «وصل به آسایش» ابدی روح با حفظ فردیت وشخصیت خود دانست . لفظ نیروانا برای بیان اینحالت لذت وسعادت که روح فردی در آن آگاهی از خود را ازدست داده بکاربرده شده است . بعدها براهمنان آن راگرفته ودر معنی وصل روح فردی در روح کل بکار بردند .

وقتیکه ازساریپوتا[2] یکی از شاگردان مورد مهر بودا سؤال کردند که چطور میتوانیم ازسعادت نیروانا گفتگو نمائیم درصورتیکه در آن حالت دیگر احساسی دربین نیست؛ وی چنین جواب داد. «درست درفقدان هرگونه احساس است که سعادت مسکن گزیده است »

ازطرف دیگر بعقیده بودا معرفت دقیق وصحیح درباره نیروانا نه لازم است ونه ممکن .

بودا برای اینکه کاملاً برهمنان را مجاب وردنماید منکر این شده که هستی مادی مبتنی بریکنوع هستی غیرمادی است. ولی این رویه را نمی تواند تا آخر ادامه بدهد. برای او بهتر وساده تر این بود که ازشناسائی حقیقت وماهیت هستی صرف نظر نماید وبتصدیق وتائید اینکه هستی در این جهان محسوس عبارت از درد ورنج است ؛ اکتفا نماید . و تحقیق دراین موضوع راکه آیا جهان غیرمادی دیگر در موازات این جهان محسوس وجود دارد یانه کنار بگذارد .

---

1 - Jaïnismes 2 - Sarıputta

در دوره‌های اخیر اشخاص متعددی فرض نموده‌اند که احتمال دارد انکار واقعیت غیرمادی (من نفسانی) با آئین بودا مربوط نبوده و بعدها بر آن اضافه گردیده‌است .

اهمیت وارزش بودا دراین‌است که وی با دادن یك معنی اخلاقی بانکار جهان آنرا معنوی‌تر کرده‌است. وی نظریات وپیروزیهای اخلاقی جائینیزم را اقتباس وآنها را عمیق‌تر وپردامنه‌تر کرده‌است .

از آنجائیکه بودا اساس زندگی را درد ورنج دانسته بعضی‌ها او را ــ در دوره‌ای که هنوز اطلاع کافی ازجائینیزم نبود ــ مؤسس اخلاق ترحم و شفقت شمرده‌اند ؛ و چنین تصور کرده‌اند که دستور اخلاقی عدم خشونت و ایذاء ازوست . این چنین تصور و حدس نادرست است. دستور اخلاقی عدم خشونت را بودا درجائینیزم دیده و آن را اقتباس نموده‌است .

بعلاوه چنین بنظر میآید که دستور مزبور در بودیسم باندازه جائینیزم مورد عمل واقع نمی‌شده. والاچطور میتوانیم نوشته‌های مقدس بودائی را قبول نمائیم که در آنها علت مرگ بودا بغذای گوشت گراز که آهنگری بنام کوندا[1] به پیش او آورده بود نسبت داده‌شده. البته هند شناسان اروپا برای اولین‌بار روایت مزبور را مورد شك و تردید قرار داده ودر معنی دیگری تفسیر وتعبیر نموده وگفته‌اند که واژه بکار برده شده درایمورد ممکن است غذای سبزی مخصوصی مرکب از ریشه بعضی گیاهان وقارچ رانیز معنی بدهد .

از روی گفتگوئی که به‌بودا نسبت داده شده‌میتوانیم بگوئیم که وی استعمال گوشت را درموارد خاصی مجاز میدانسته .

1 – Cunda

از بعضی سخن‌رانیهای بودا معلوم میشود پزشك یك شاهزاده بنام جیواکا[1] که شنیده بود استاد بمناسبتی ازخوردن گوشت خودداری می کند و دلیل آنرا پرسیده بود بودا چنین جواب داده : که وی از خوردن گوشت حیوانی که میداند برای هدیه باوذبح شده خودداری می کند . ولی از خوردن گوشت دریك مهمانی که بی‌خبر وارد شده‌یا درظرف تکدی وی قرار دهند خودداری نخواهد کرد . زیرا در این موارد چون حیوان بخاطر وی ذبح نگردیده میتوان غذای مزبور را «غذای بدون ایراد» تلقی کرد .

حواری مشهور پول هم بهمان‌طریق درباره این‌مسئله که آیامسیحی هامیتوانندار گوشت حیوان ذبح شده بدست بت‌پرستان بخورند یا نه میگوید : «هنگامیکه مخصوصاً بشما گفته شود که گوشت مزبور همچو منشائی دارد شما باید ازخوردن آن خودداری‌نمائید. زیرا خوردن آن گناه شمرده میشود. ولی‌اگر درخانه بت‌پرستی غذای گوشتی‌برای شما بیاورند یاایبکه شما آن را از بازار بخرید لزوم ندارد بدانید که از کجا آمده . شما میتوانید با کمال آرامش از آن میل کنید .»

اینگونه تفکیك وتشخیص خواه ازخود بودا بوده یا باونسبت داده شده باشد نشان میدهد که بودیسم ابتدائی درباره خوردن گوشت چندان سخت‌گیری نداشته . راهبان بودائی سیلان بر حسب رسم قدیم امروز هم‌اگر غذای گوشتی درظرف تکدی آنهاقرار دهند می‌پذیرند.

همچنین بودا دستور نمیدهد که پیروان اودستمال سفیدی جلو دهانشان به بندند تا حیوانات زنده موجود در هوا را استنشاق‌ننمایند . وی باکشت مزارع‌هم مخالفت نمی‌نماید . پس بودا در اجرای دستور

---

1 - Jīvaka

«آهیسما» مانند پیروان حائینیزم افراط نشان نمیدهد.

با اینکه دستور خودداری از کشتن و ایذاء موجودات زنده پیش از بودا بود معهذا وی مؤسس اخلاق ترحم شمرده میشود . زیرا بودا دستور آهیمسارا بر ترحم مبتنی میسازد؛ درصورتیکه قبلا آنرا بر اندیشه واصل خودداری از عمل وخودداری از آلودگی بجهان مبتنی میکردند . دریکی از وعظهای خود ؛ بودا احساسات خدمتکاران وسرباران پادشاهی را که تصمیم گرفته بود قربانی بزرگی هدیه نماید ، چنین توصیف می کند : آنها دستور داشتند قربانیها رابیاورند. آنها دستوررا انجام ندادند «مگر باچشمان اشک آلود از ترس تنبیه شدن». گویند وقتیکه پارچه بافان ببودا خبردادند که ابریشم بدست نمی آید مگر باکشته شدن حیوانات کوچك متعدد. بودا پوشیدن لباس ابریشمی را بنزدیکان خود منع کرد.

ولی این اخلاق ترحم بودا ناقص ونارساست . ودربرابر اصل خودداری ازعمل محدود میگردد. درهیچجا بودا به پیروان خود توصیه نمی کند که باتمام نیروی خود بیاری دیگران یابطور کلی موجودات زنده بشتابند . وی فقط دستور می‌دهد که از آزار آنها به پرهیزند .

حتی مفهوم درد ورنج ورهائی از آن نیز برحسب عقیده بودا مخالف گذشت وبخشش است. اگر ریشه تمام درد ها و آلام در تمایل و خواست زندگی باشد ؛ پس دراین صورت نمی‌توان واقعاً آنرا از بین بردمگر اینکه انسان وهرموجود دیگر آگاهانه وباعمل شخصی از زندگی چشم به پوشد . کوشش برای از بین بردن رنج بایاری کردن بدیگران یك اقدام وعمل بیهوده وبیجائی است . زیر ریشه اصلی و علت آن باز هم باقی می‌ماند وبزودی باشکال دیگر ظاهر می‌گردد .

بعلت اصل انکارجهان ترحم معنی خود را ازدست میدهد . اگر

انسان کاملاً منطقی نماند وشهامت ابراز واقرار نتایج رویه انکاری خود را داشته باشد آنوقت متوجه خواهد شد که دستگیری از کسیکه در بختی است کار بیهوده میباشد .

پس ترحم ودلسوزی بودا مخصوصاً مبتنی بر نشان دادن این امر است که تمام موجودات زنده لاینقطع محکوم به درد والم هستند پس می‌توان گفت که دلسوزی و ترحمی که بودا از آن گفتگو می‌نماید بیشتر جنبه عقلی واستدلالی دارد نه عاطفی . قدیم‌ترین اخبار نشان نمیدهد که بودا به نحوی از انحاء راجع به حیوانات دستوری داده باشد . وی سن‌فرانسوا داسیز[1] نبوده است .

فقط در جاتاکا[2] حکایات افسانهٔ مربوط بزندگیهای گذشته بودا موجود است که‌وی‌را درشمایل دوست بزرگ حیوانات ترسیم می‌نماید. دریکی ازین‌داستانها چنین‌میخوانیم که بودا برای‌اینکه‌ببرماده‌گرسنه‌ای بچه‌های را بدرد خود را طعمه آن قرار می‌دهد .

چون عمل ورفتار نمی‌تواند موضوع بحث واقع‌شود ؛پس‌نظریه احلاقی بودا فقط در زمینه‌فکری وعقلی گسترش می‌یابد .

جائیسیزم توصیه‌می‌نماید که هرگونه‌هیجان کینه وانتقام‌را بایدخفه کرد. بوداقدمی‌فراترمی‌نهدودستورمی‌دهد که باید نسبت‌بتمام‌مخلوقات حتی‌همه‌جهان رحمت و احسان ومهروشفقت بیدغدغه وصاف داشت :

«این است ای راهبان آنچه باید در آینده بجا بیاورید : هیچ‌نباید قلوب ماکدر بماند ؛ ابدا هیچ‌کلام موذیانه‌ای نباید از دهان ما خارج شود؛ میخواهیم خیرخواه‌وباگذشت‌بمانیم ؛ قلب پرمهرومحبت . منزه ازهرگونه حیله وتزویرداشته‌باشیم ؛ ما میخواهیم‌جوانمردی‌خودمان را

---

1 - François d'assise   2 - jataka

روی هرفردی پرتوافکن‌سازیم‌و بدین‌نحو برروی تمام‌جهان مهرومحبت وسیع وعمیق ، بی پایــان و مبرا از هرگونه بغض و کینه را پرتوافکن خواهیم ساخت .»

«راهب نیروی خیرخواهی‌خود راکه درمغزو فکراو موج میزند متوجه یکی از بخشهای جهان ، بخش دوم ، سپس سوم وچهارم آن در سمت‌بالا ، پائین ؛ تمام جهات، تمام پهناوری‌آن ،بالاخره در تمام جهان می‌نماید .

وی‌نیروی خیرخواهی خودراکه در مغز وفکر او موج میزند ؛ آن نیروی وسیع ، بزرگ پایان ناپذیر را دراطراف خود درتمام جهان گسترش می‌دهد .»

درآئین برهمائی وسامخیا اهمیت عمل‌واخلاق فقط دراین است که بازگشت بهتری راتأمین می‌نماید.درجائینیزم نیزاهمیت‌آن درایست که روح بوسیله‌آن طهارت نخستین خودرا بازمی یابد. اما بعقیده بودا این است تازگی‌آن ـ برای نیل‌ودست‌یابی‌بتمرکزدهنی‌حقیقی ، آمادگی اخلاقی ذهنی ضرورت دارد . برای درك پیشرفت انجام شده و تخمین راه‌پیموده شده چه‌بهتر که یکی‌ازوعظهای زیبا و عمیق بودا را خواند ؛ وآن را بایکی ازقسمت های اوپنی‌شاد مقایسه نمود .

پس بعقیده بودا تأمل ودر خود فرورفتن‌وتفکرمستلزم تمرینهای روحی وفکری اخلاقی است . فقط کسی میتواند از دنیا درگذرد و در خود فرو رودکه دلی پاك ومنزه وسرشارازگذشت و کرامت برای‌تمام چهان داشته باشد .

حالت خلسه وجذبه وتمرین‌هــای تمرکز در بودائیت نخستین نقش کمتراز آنچه درنزد برهمنان‌وپیروان جائینیزم وسامخیا انجام‌میدهد

نداشته .

بودا چهار درجه تأمل و تفکر تشخیص داده است. درمرحله چهارم انسان یقین حاصل می نماید که دیگر دوره بازگشت روح وی پایان یافته. وی قدم بعالم نیروانا می گذرد ؛ اگرچه فوراً هم حیات زمینی وی پایان نیافته باشد .

دراین حال تأمل وجلسه برین وی بمرحلهٔ می رسد که می تواند بصور واشکال زندگیهای گذشته خود ـ حتی بآنهائیکه درادوار فراموش شده حیات جهانی رخ داده ـ معرفت حاصل نماید. بودا ادعا میکرد که وی سعادت این را داشته که از تمام گذشته خود آگاه گردد .

بودامعتقد بود که معنویت اخلاقی نه تنها برای شخصی که بآن رسیده اهمیت دارد؛ بلکه مانند پرتوی است که از وی می تابد و اطرافیان را تحت تأثیرقرارمی دهد .وی خود بحدخارق العاده حائز آنچنان نیرو بود . این است رمزشخصیت اینقدر بزرگ ودرعین حال اینهمه ساده و بی آلایش او .

می گویند لمعان بزرگی ونیروی جوانمردی وی نه تنها اشخاص دیگر بلکه حیوانات را هم تحت تأثیر قرار میداد . پسر عموی او بنام دوادانا[1] که از وی نفرت داشت روزی فیل سرکشی را درسرراه اوقرار داد. ولی فیل درمقابل وی آرام گرفت وخرطوم خود راکه برای وارد آوردن ضربت بهوا بلند کرده بود پائین آورد .

بودا نخستین شخص در تاریخ جهان است که این قانون مسلم را بیان کرده که معنویت وعلو اخلاقی به تنهائی وفی نفسه نیروئی است که برای پیروزی خیرو راستی درجهان دخیل ومؤثر است .

1 – Devadatta

بالاخره در نتیجه معنویت وعلو اخلاقی است کــه کلام نیروی موثر و خلاقه پیدا می کند . نیکی با حرف یا سکوت بجا ـ بگفته بودا ـ که فقط نـاشی از بــی آلایشی محض بـاشد ؛ یکی از وظایف هــرراهب است .

« راهب حقیقت را میگوید ؛ او با حقیقت پیمان می بندد ؛ ثابت قــدم ، درست قول و درست پیمان ، بدون چاپلوسی وریا کاری است . دشمن هر کلام افترا آمیزاست . چیزی راکه اینجا شنیده برای بهم زدن میان آن یکــی با این یکی ، آنجا تکرار نمی نماید . چیزی را کــه آنجا شنیده بمنظور بهم زدن میان این با آن ، اینجا تکرار نمی کند . ازهم گسیخته‌ها را بهم وصل می‌دهد ؛ ورشته‌های بهم متصل‌رامحکم‌تر می‌سازد . توافق دیگران همیشه هدف اوست. وی بزبان نمیآورد مگر حرفهائی که توافق بوجود می آورد؛حرفهائی که توافق‌ازآنها می‌خیزد. زبان نمی گشاید ؛مگر بکلام مبرا وخالی ازقصدو نیت مشاجره واختلاف؛ خوشایند بگوشها ، صمیمی ، مؤدبانه حرفهائی کــه دیگران را شاد و خوشحال میسازد : حرفهای بنا نهنده نه ویران کننده . اینست حرفهائی که راهب بزبان میآورد .»

بایددشمنی و کینه‌دیگران‌و بدی آنان‌را نه‌بخاطر نیل به کمال؛ بلکه‌برای اینکه بدین‌طریق‌می‌توان‌جهان‌را تحت‌تأثیر قرارداد ؛ بخشید .

« باگذشت و لطف وشکیبائی ـ بودا میگوید ـ باید بر خشم غالب آمد. بایدبر بدی باخوبی‌غالب آمد: باجوانمردی‌و کرامت بر خست غالب آمد ؛با راستگوئی‌بردروغ غالب آمد . باعدم کشمکش ودشمنی، کشمکش‌ودشمنی‌بسر میرسد.» قدیس‌پول نیزچنین می گفت:«مگذار بدی بر تو غالب آید ؛ بلکه باخوبی آنرا سرکوب کن .»

بودا بانقل داستان شاهزاده دیگاوو[1] بشاگردان خود که بعلت اختلافی بدودسته تقیم شده بودندنشان‌میدهد که‌چگونه عدم عداوت بر عداوت‌غالب می‌شود . شاهی بنام براهماداتا[2] کشورهمسایه خود راکه شاهی بنام دیگیتی[3] (درد دراز) داشت ؛ تصرف کرده بود . شاه مغلوب درلباس راهب سائل با همسرخود درپایتخت‌دشمن پنهان‌گردیده بود.زن دیگیتی دراین شهرفرزندی بدنیاآورد ووی را دیگاوو (عمردراز)نامید. چندی بعدحائنی هویت حقیقی راهب سائل را بشاه خبرداد . براهماداتا امربتوقیف واعدام او ورش داد . در راه اعدام دیگیتی بفرزند خود توصیه می‌نماید که عدم کینه میتواند و باید بر کینه غالب آید . دیگاوو بدون اینکه خودرا بشناساند وارد‌حدمت دیگیتی‌ومورد اعتماد اومیشود. روزیکه شاه بشکار رفته‌بود اوجزو ملازمان وی بود . طرحی ریخت که تنها در جنگل درحضور او باشد . شاه حسته سرحود را روی‌زانوی وی گذاشت وخوابید . آنوقت دیگاوو دید که ساعت انتقام فرا رسیده . سه بارشمشیررا بالای شاه حوابیده بالا برد وهرسه بار آن را پائین آورد . زیرا آخرین حرفهای پدرش بخاطروی آمده بود . درهمین حال شاه در حواب‌دید که کسی‌شمشیر بدست‌قصدجان‌وی‌را دارد.مصطرب‌ونگران‌از حواب پرید. ودیگاوو راشمشیر بدست درمقابل حود دید واز زبان‌خود وی‌شنید که فرزند کیست . آنگاه دیگاوو اضافه کرد که سه‌بار قصد کشتن وی کرده وهرسه باروصیت پدرش‌را بخاطر آورده‌واز‌قصد حود منصرف شده است . شاه از کرده‌گذشته خود نادم شد . بپای دیگاوو افتاد واز وی معذرت خواست وسلطنت را بوی تفویض کرد . بدین نحو دشمنی و کینه پایان یافت. دیگاوو براریکه‌سلطنت نشست وحق‌بحق دار رسید.

---

1 - Dighavu 2 - Branmadaita 3 - Dighıtı

بودا باقبول اینکه فکر و اندیشه اخلاقی ـ خواه تنها با بودن خود در قلب انسان و خواه با تظاهر خود با حرف ـ عامل و مؤثر در روی جهان است ؛ از فلسفه انکار جهان خارج میشود . ولی فعالیت نوع پرسانه و فدا کاری ، در خارج افق او می ماند . باصطلاح او میخواهد طرز تفکر و روحیه را تغییر بدهد نه شرایط حیات مادی و دنیوی را . اندیشه انحراف و خروج از اصل عدم فعالیت بخاطر او خطور نمی نماید ؛ اگرچه دستورهای اخلاقی وی کم و بیش بمرز اصل فعالیت رسیده باشد .

بودا از خود سئوال نمی نماید آیا اخلاق واقعاً میتواند در محصوره اصل عدم فعالیت بماند ؛ یا اینکه برعکس اجباراً باید اصل مزبور را کنار بگذارد . زیرا اصل انکار جهان در نظر وی اصلی بدیهی و غیر قابل بحث است . بودا متوجه نیست که ترحم و دلسوزی فریاد نعره اعتراضی است که از اعماق دل انسانی برعلیه همان رویه ـ خود داری از عمل ـ بلند می شود .

وقتیکه بودا کمالی را که باید هدف راهب قرار گیرد ؛ با عبارات گیرنده زیر بیان می نماید : «وی دلسوز و رحیم ، لبریز از نیکی و طالب خیر ، تمام موجودات زنده» است؛ دور از آن است که همراهی و دلسوزی فعال و مؤثر را بوی توصیه نماید . وی فقط بطور ساده جستجوی آمادگی لازم به کمال و آرامش حقیقی درونی را وظیفه او قرار می دهد .

بودا میگوید که برای رسیدن بآزادی و رهائی درونی باید در «راه شریف فضائل هشت گانه» گام نهاد : ایمان ، پاك خواست پاك ، گفتار پاك ، کردار پاك ، رفتار پاك ، هدف پاك ، ادراك و شناسائی پاك و تأمل پاك . ولی نباید درمورد کردار پاك دچار اشتباه شویم . منظور وی از آن فقط خود داری از کردار زشت و بد است .

برادران من منظور از کردار پاك چیست ؟ خودداری از نابود و هلاك کردن یك موجود زنده ، حود داری ار اخد چیزی کـه بشما داده نشده ، خود داری در فسق. اینست آنچـه کردار پـاك نامیده میشود . (منتخب ازسخن‌رانی ساری پوتا[1]، یکی ازشاگردان مقرب بودادر باره راه هشت‌گانه) .

چیزیکه مورد عنایت راهبان بودائی نیست عبارت ار دلسوزیو همراهی ومعاونت مثبت است . ریرا فعالیت مثبت مستلزم چیزی است که آن را دوست داشته وبآن تعلق پیدا کرده باشند ؛ و این بـاوارستگی کامل ارچیزهای‌خاکی‌منافات دارد. چقدر و حشت انگیز است این‌حرف بودا که می‌گوید :«لبریزازشادی و آراد ازغم ، آنهائی هستند که‌چیزی عزیزی درجهان ندارند .» بیدری که فرزند حود را ارد ست داده بود ؛ بودا حرفی نداشته بگوید مگر : «چیزی را که دوست می‌دارید چیزی غیرار رنج وزجز برای سما ببار نمی‌آورد .»

چقدر سخت وحشن است تصویری که وی از ایده‌آل رهبانیت ترسیم می‌نماید : «کسی‌که درفکر دیگران نیست . خویشانی ندارد ، مسلط برحوداست ، محکم پای‌بند حقیقت است ؛ کسی‌که بدی دروی حاموش شده ، هرگونه کینه را دورانداخته ؛ این‌است آنکه من برهمن حقیقی می‌نامم .»

واضح است‌که بادرنظرگرفتن انکارجهان ، که بودا آن را اصل بالاترازهمه چیزمی‌داند،نمی‌خواهد ازپیروان وراهبان خود درخواست نماید که باعمالی دست بزنند ؛ که رحم و شفقت حکم می‌نماید . اما درعمل واخلاقی‌کـه برای مردمان عـادی وغیرراهب تعیین می‌نماید ؛

---

1 – Sariputta

بالاخره باید تصمیم بگیرد که آیاعمل را برای آنان وظیفه و تکلیف قرار خواهد داد یانه . درصورتیکه بودابآنها اجازه می‌دهد که زندگی عملی ومثبت را ادامـه دهند ـ چیزیکه اصولاً بـا نظریه درد ورهائی سازش ناپذیراست ـ بایستی رفتار مثبت مبتنی بـر ترحم وشفقت را نیز بآنهـا توصیه نماید . ولی این چنین توصیه ودستوربهای گران و امتیازی‌است که وی نمی‌خواهد به‌پرداخت آن دربرابر اثبات جهان تن دردهد .

اخلاق درنظر بودا چنان گسترش ودامنه پیدا کرده که هدف خود را درخود بدست آورده . ولی وی نمی‌خواهـد آنرا به‌بیند وبشناسد . اواخلاق را درخدمت بینش خاص خود ـ نجاح وسعادتی که ریشه آن روی انکارجهان روئیده ـ قرارمی‌دهد .

سازش دادن اخلاق و اعـراض از جهان تناقص‌گوئی و صورت ناپذیراست . اخلاق متضمن اثبات وپذیرفتن جهان است واگرمربوط با انکارجهان‌قرارگیرد مجبوراست که درحدود خودداری ازعمل محصور وبالنتیجه ناقص بماند .

پس‌راه دیگری‌وجود ندارد : اخلاق بودا مربوط به غیررهبانان نیز تابع اصل عدم فعالیت می‌مانـد . البته می‌تواند بعضی الـزامات اخلاق وعمل را ارضاء نماید ، ولی هیچوقت نمی‌تواند فعالیت‌اخلاقی را اصل قـرار بدهد و آن را دستور کلی بشناسد همانطوریکه ترحم و شفقت الزام می‌نماید .

بودا نادراً از اخلاق و رفتار غیر راهبان سخن به‌میان می‌آورد ؛ و معمولاً در اکثر وعظهای خـود راهبان را طـرف دستور خود قرار می‌دهد .

خلاصه یکی ازوعظهای بودا درباره رفتارغیرروحانیان :

«بگذارید این را نیز بگویم که حیات و کردار یك پدر خانواده چگونه باید باشد . این چنین شخص کـه زن و فرزند دارد نمی‌تواند کاملاازقاعده زندگی راهبان پیروی نماید . وی هیچوقت نباید موجود زنده رابکشد ، هیچوقت چیزی را که باو نداده‌اند بگیرد . باید دروغ نگوید ؛ هیچ مشروب سکر آوری بلب نزند ؛ باید از فسق و بی‌عفتی بر کنار بماند؛ بایدازوالدین‌خود مراقبت نماید؛وحرفه وشغل شرافتمندانه ومجازی پیش‌گیرد .»

بودا همچنین به‌غیر راهبان دستور می‌دهد که جوانمرد و پارسا باشد ؛ رفتار ایراد ناپذیر ، ادب ، تواضع ، شکیبائی ملایمت وپشتکار واستقامت برای یادگرفتن طریق نجاح ، و نیکوکاری نسبت به‌مرتاضان وبرهمنان داشته باشند .

دروفرامین وقوانینی که به‌امر آسوکا[1] پادشاه بزرگ بودائی (قرن سوم ق.م.) روی ستونهای سنگی کنده‌شده ؛ به‌غیرروحانیان دستورداده می‌شود که علاوه برمراعات اصل (آهیمسا) عدم خشونت وایذاء رفتار خیرخواهانه نسبت به خدمت‌کاران و برده‌ها داشته ؛ اشخاص محترم را گرامی شماوند و در باره‌گوشه‌گیران و برهمنان کرامت و جوانمردی نشان دهند .

کتاب داماپادا[2] (صراط باریك حقیقت) که شرح اخلاق آئین بودا و جزء سوتاپیتاکا[3] یعنی زنبیل دوم ازمتون مقدس باستانی میباشد ؛ شامل مطالب و مقوله‌هائـی است کـه به‌بودا نسبت داده شده . در این نوشته‌ها هیچ دستورالعملی مربوط به‌غیر روحانیان وجود ندارد .

باید این نکته را یادآور شویم که بودا شنافتن بیاری بیچارگان

1– Acoka 2– Dhammapada 3– Sutta Pıtaka

راوظیفه‌قرار نمی دهد هنگامیکه ارخیرخوهی ونیکی‌حرف‌میزند،منطور وی‌درباره راهبان‌است . مخصوصاً دراین باره زیاد تأکید می‌نماید واز پاداش این چنین‌اعمال قائل نحسین بحث می کند.

بودا برای حق‌شناسی اررش بزرگـی قائل است . در یکـی از سخن‌رانیهای خود چنین می‌گوید : «خلاصه تمام آنچه مـرد موذی را تشکیل می‌دهد ؛ نمك ناشناسی است . حلاصه تمام آنچه مرد نیك را تشکیل می‌دهد حق‌شناسی است .»

درموصوع حق شناسی درباره والدین چنین می‌گوید : «اگر پدر خودرا روی یك دوش ومادر حودرا روی دوس دیگر خود بگیرند ، و مدت صدسال تمام بگردانند باز تمام دین خودرا نسبت بآنان نحواهند پرداحت ؛ وتمام نیکی‌های لازم را انجام نخواهند داد . ولی اگر آنها را ازموذی‌گری به‌تقوای‌کامل بیاورند . اگر ارخست به‌جوانمردی‌کامل بیاورند ؛ اگر آنهارا از جهالت به‌معرفت رهنمون شوند : آن‌وقت است که حق‌شناسی را بطرز حقیقی نشان داده وتمام نیکی‌های لازم‌را انجام داده‌اند وشایدهم بیشتر .»

بودا انسان دوستی مثبت و فعال را توصیه نمی‌نماید : و درست همین نکته است که احلاق[1] وی‌را ازاحلاق مسیح متمایز می‌سازد . اما جهت جامعه آنها دراین است اولا تعالیم هردوآنها که تحت تأثیر انکار جهان قرار گرفته ؛ اصولا یك اخلاق بکمال رساندن و تزکیه درونی و نفسانی است . به‌علاوه هردوآئین مربور زیرسلطهٔ اصل ترحم وشفقت است . ازاین‌رو هردومتضمن یکنوع‌گرایش به‌سوی عمل است . عملی که بوسیلهٔ آن خودرا بنمایاند . و درنتیجه یك‌نوع ارتباط و تشابهی با

1– éthique

نظریه اثبات جهان پیدا می کند . در تعالیم مسیح اخلاق اصلاح و تزکیه نفسانی ودرونی مستلزم شفقت و ترحم فعال است . ولی بودا تا این‌حد پیش نمی‌رود ودعوت بعمل نمی کند .

بعلاوه این نکته نیزقابل توجه است که انکار جهان در آئین مسیح غیر ازانکار جهان آئین بودا است. در آئین مسیح مسئله مزبور یعنی انکار جهان‌مبتنی بر تفکیك دوجهان مادی وغیرمادی نیست . وی‌جهان طبیعی را که جهان پر از شر وفساد است طرد نموده و در انتظار تغییرماهیت و تبدیل آن بیك جهان فوق‌الطبیعه‌کامل به‌سر می برد . پس‌انکار جهان‌وی ناشی‌ار یك ایده آل اخلاقی است .

ازین اختلاف اساسی در مورد انکار جهـان که بآن اشاره‌کردیم معلوم‌می‌شود که باید عقیده بعضی‌ها راکه می‌خواهند آئین بودا رایکی از عوامل‌مؤثردرمذهب مسیح بشمارند کنار گذارد .اگرهم فرض نمائیم چیزیکه‌دورار عقل‌است ـ که مسیح‌ازاندیشه‌و آئین‌بوداا‌طلاع‌داشته‌است.

البته پیروان ساده وغیرروحانی‌بودا حق دارند که بکاربستن ترحم وشفقت فعال‌را؛ آنطوریکه عواطف واحساسات‌طبیعی آنان حکم‌میدهد بحساب احکام‌اخلاق‌معلم خودبگذارند؛ بدون اینکه توجه داشته‌باشند که آیااین رویه با دستور و اصل خود داری از عمل مطابقت مینماید یانه؟

حفرچاههای آب و برپاساختن پناهگاهها برای مسافرین همیشه از جمله‌اعمال نیك‌شمرده‌شده وبویژه‌درمیان آنان اهمیت‌شایانی‌داشته‌است .

دراحکام و فرامین آسوکاشفقت فعال آهسته آهسته‌نقشی‌ایفاء منیماید.

دربعضی‌ازموارد خود بودا تحت تأثیرشفقت قرارگرفته ومطابق آن عمل می‌نماید . شبی که از خوابگاه راهبان بازدید می کرد ؛ یکی‌از آنها که بیماری دیزانتری داشت سخت ناراحت بنظرمیآمد . گویا بودا

باهمراهی شاگرد خود آناندا لباسهای وی را می‌شوید . بعد راهبان را دورخود جمع کرده بآنها راه و رسم همکاری و بداد یکدیگر رسیدن را توصیه می‌نماید . ولی بودا این همراهی‌ومساعدت متقابل‌را مبتنی‌بریك اصل کلی شفقت فعال وتعاون نمی کند. بلکه باین علت توجیه می‌نماید که چون راهبان تنها هستند ؛ وپدر و مادرشان پهلوی آنهـانیست ؛ پس باید راهبان دیگرجای پدر ومادر آنها رابگیرند .

درشخصیت مبیع انسانی‌بودا اخلاق چیزبقدری‌نیرومند وجاندار است که نمی‌تواند خود را تسلیم وتابع اصل خود داری ازعمل نماید. ولی‌علیه‌آنهم برنخاسته. باوجوداین مواردی پیش میآیدکه از آن‌تجاوز می کند ؛ همانند آب رودی که اینجا و آنجا از بستر خـود بیرون می‌ریزد .

درمورد مسئله نجاح وسعادت نهائی بودا توصیحاتی نمیدهد . اگرمی‌خواست تمام نتایج نزدیك ودورآئیں خود را درنظر بگیرد و با اصول خود هماهنگ بماند. باید این امید را دردلها روشن نگه‌میداشت که بالاخره تمام موجودات به نیروانا خواهند رسید وهستـی دردنـاك مادی وجهانی برای همه پایـان خواهد یافت . ولی‌کاملاً متوجه بوده که‌تصوراین چنین‌آرامش‌جهانی وکلی (نیروانا) چقدر مـشکل است . زیرا برحسب‌آئین رجعت وانتقال روح هیچ مخلوقی بآرامش ونجاح نهائی نمیتواندبرسد مگراینکه‌یکبارازحیات انسانی‌گذشته باشد ؛حیاتی که‌فقط در آن‌میتوان‌بمعرفت حقیقی که‌لازمه راستگاری است رسید.

درنظربودا هرانسانی که درنتیجه‌اعمال ناشایست وخطاهای خود یکبار درقالب غیرانسانی بازآمده باشد دیگرممکن نیست کـه بعداً در کالبد انسانی بازآید . « زیرا درصور وقالب های پست حیات غیـر از

قتل‌وشرارت چیزدیگری حکمرانی نمی نماید .» بودا در تمثیلی چنین می‌گوید : اگریوگی را بایك منفذ در دریائی بیاندازند ؛ ودر این دریا لاك‌پشت کوری که درهرصد سال‌فقط یکبار بروی‌آب میآیدوجودداشت بیشتراحتمال دارد که آن‌لاك‌پشت‌گردن خودرادریوگ فرو ببرد؛ تااینکه دیوانه‌ای‌که یکبار درصورت حیوانی باز آمده باشد؛ باردیگر درقالب انسانی هستی پیدا نماید .

بدین نحو بودا که داعی ترحم و شفقت است قبول می‌نماید که شخص باقطع امید ازنجاح وراستگاری تمام موجودات ؛ پیش از هرچیزدرپی‌سعادت و نجاح‌خودباشد. این‌است‌یکی‌از نقاط‌ضعف آئین‌او.

مااروپائیان هم مانندبعضی‌ازهندیان معاصرواقعاً درحیرت‌میمانیم وقتی‌که می‌بینیم آئین داعی ومبشربزرگ تا این حد تحت تأثیراصل‌عدم فعالیت‌که خودناشی‌ازانکارجهان‌است واقع شده. این‌امرچندان باتصویر فوق‌انسانی‌که ازو درادهان پدیدآمده تطبیق نمی‌نماید .شخصیت‌حقیقی تاریخی وی مارا درشگفتی‌می‌گذارد ونظریه اخلاقی وی مارا دچاریأس وحرمان می‌سازد وانتظارات مارا برنمی‌آورد .

درمورد مسیح هم برای ما مشگل است در روشنـائی ووضـوح تاریخی معلوم بداریم وقبول نمائیم‌که اندیشه وآئین اخلاقی وی مطلقاً معتقد بپایان نزدیك جهان بوده باشد. ولی درهردومورد شواهد ومدارك واضح ومطمئن‌تر ازآنند که بتوانیم واقعیات تاریخی‌را درنظرنگیریم.

اهمیت وارزش‌بودادراین‌است که‌اوخواسته‌انکارجهان‌رامعنوی‌تر نموده و بآن جنبه اخلاقی بدهد . وی ازین لحاظ کـه مردم رادعوت می‌نماید باینکه عدم تعلق‌نفسانی‌ودرونی‌را مهم‌تراز بی‌علاقه‌گی‌خارجی نسبت بجهان بشمارند ؛ آنرا فکری‌تر ومعنوی‌تر می‌سازد . در عین‌حال

می‌خواهد که عدم تعلق بجهان با یك حالت ذهنی مطلقاً اخلاقی نشان داده شود .

چون اندیشه او تحت تأثیر اصل انکار جهان بوده و از آن سیراب میشود پس اعمال جوانمردانه مورد توجه قرار نمی‌گیرد . از این رو او باید رفتار و اخلاق ظاهری را کنار بگذارد و بدعوت بآرامش و صلح‌طلبی و پاك کردن دل و ضمیر از هر گونه بدخواهی یعنی باخلاق باطنی و نفسانی اکتفا نماید . نتیجهٔ بودا یکی از بزرگترین نبوغهای اخلاقی است که جهان بخود دیده .

باید دید انکار جهان بچه نحوی و از چه طریق در آئین بودا جنبه اخلاقی بخود می‌گیرد؛ آیا دامنهٔ انکار جهان واقعاً گسترش یافته و مبدل باخلاق میشود ؟ این چنین امر ممکن نیست .

انکار جهان چیزی غیر خود که عبارت از عدم وابستگی و بیقیدی در قبال جهان است ؛ نمی‌تواند بشود ؛ و بهیچ وجه اخلاقی[1] نمی‌تواند از آن بوجود بیاید . اخلاق مستلزم اینست که نسبت بسرنوشت دیگران تعلق داشته باشیم نه بیقید و بی‌علاقه .

نتیجه این رغبت و علاقه هر قدر هم که جزئی بوده باشد این است که ارزشی باصلاح شرایط زندگی موجودات دیگر قائل شویم. ماهیت و ذات علم اخلاق[1] ایجاب می‌نماید که جهان و زندگی را بپذیریم تا در پی اصلاح آن بر آئیم .

هر آئینی که اساس و پایه آن بر انکار جهان استوار باشد نمی‌تواند جنبه اخلاقی بخود بگیرد مگر اینکه خود را با اصول و اندیشه‌های خاص اخلاق هماهنگ سازد . بهمین نحو است که بودا اخلاق را در بینش هندی

1- Ethique

انکار جهان و مسیح هم آنرا در اعتقاد نزدیکی پایان جهان که خاص مذهب جهود است داخل می‌نماید .

بودا تصور می‌نماید که می‌تواند اخلاق و انکار جهان را با هم تلفیق نماید . ولی درحقیقت اخلاق او را ناآگاهانه بانحراف از اصل نظریه خود (انکارجهان) می‌کشاند . اگرچه اخلاق[1] بودا که عبارت از اصلاح و تزکیه درونی است میکوشد مطلقاً درحدود انکارجهان بماند و از آن تجاوز ننماید ، با وجود این طرز فکر و روحیه دیگری در آن رسوخ می‌کند . شاید چنین بنظر بیاید که قطع علاقه درونی و عدم تعلق بجهان آنچنانکه اخلاق توصیه می‌نماید شبیه همان چیزی باشد که از انکارجهان حاصل می‌شود . درصورتیکه‌این‌دو کاملا با همدیگر اختلاف دارند. عدم تعلق نفسانی ودرونی بجهان ناشی ازاحتیاج تزکیه و تنزیه و تعالی اخلاقی است .

درصورتیکه بی‌نیازی ازجهان و عدم تعلق خاطر بآن آنطوریکه انکار جهان الزام و ایجاب می‌نماید علت وجودیش درخودش هست و علت ومنشأ دیگری نمی‌خواهد .

چقدر خوب و درست فکرمی‌کردند برهمنان ادوار اولیه‌هنگامی که می‌گفتند انکار جهان چیز دیگری است واخلاق چیزدیگر . در نظر آنها اخلاق لزوماً درقلمرو اثبات جهان است .

تزکیه و تنزیه درونـی لزوماً شرطش انکار جهان نیست ؛ بلکه می‌تواند با اثبات آن سازگار درآید . عدم تعلق ودل برکندن عمیق از جهان اینست که شخص خودرا در خدمت مردم بگذارد و واقعاً حائز شخصیت اخلاقی گردد .

1Ethique

شفقتی که بودا تبلیغ میمماید مستلزم یك تمایل ورغبت چنان شدیدی بشرایط زندگی موجودات دراین زمین ؛ ومتضمن چنان محرك های نیرومند بعمل واقدام است که بودا آن راقابل سازش با اصل‌عدم فعالیت تصور نموده‌است .

اخلاق متحد پنهانی اصل اثبات جهان است و بودا با داخل کردن آن درمحوطه مستحکم اصل‌عدم فعالیت دشمن خطرناکی‌را بحود راه داده است .

بودا با ادامه رویه پیروان جائینیزم چیزی بهند داده که تازگی داشته ؛ یعنی اخلاقی[1] مبتنی بر فکر واندیشه . در صورتیکه تا آن روز چیزی جزاز اخلاق مبتنی بردستورهای سنتی نداشته است . برای‌اینکه اخلاق بتواند برشد وکمال خود برسد باید فکر و اندیشه برآن سلطه یابد ودرپی این برآید که مبداء اصلی آن یعنی مبداء واصلی که متضمن و مبداء تمام تکالیف وتمام فضائل‌است چیست ؟ بوداباقبول اینکه اصل مزبور عبارت از مهر و شفقت جوانمردانه وکریمانه است ؛ باخلاق هندی روح تازه‌ای می‌دهد .

بودا بزرهای اخلاق خودرا درمزرعه انکار جهان می‌پاشد ؛ ولی جریان باد آنها را بمزرعه نزدیك یعنی اثبات وپذیرش جهان می‌برد. درذهن وفکر توده‌های مردم که تحت تأثیر اصل انکار جهان قرارنگرفته بود ؛ اندیشه‌های اخلاقی او ، در جریان قرون بعدی نتایج و ثمرات فراوان ببارآورد .

پس اندیشه واصول اخلاقی بودا به‌جنبهٔ اثباتی جهان که درذهن مردم هند باقی مانده بود ؛ چنان اسلحهٔ برنده‌ای آماده کرد که توانست

1- éthique

اندیشه انکاری را بیرون براند . بدون درنظرداشتن تأثیر و نفوذ آئین بودا تحول هندوئیزم در جـریان اعصار بعدی مبهم می‌مانـد . این نکته را نیز باید یادآورشد که درنتیجه وسایه الهام و تلقینات اخلاق بودا است که هندوئیزم توانست با خود آئین بودا بمبارزه برخیزد و اقلا در هند بر آن غالب آید .

پس از تردیدهاو تأمل‌های زیاد بالاخره هندجنبه‌های انکاری آئین بودارا کنارگذاشت . ولی اصول‌اخلاقی وی را نگه داشت و گسترش داد .

۷- سرنوشت بعدی آئین بودا - بودیسم درهند

گفته‌اند که بودا به آناندا[1] پیش بینی کرده بود حقیقتی که وی بجهانیان عرضه داشته بیشتر از پنج قرن پا برجا نخواهد ماند ؛ و کشف و اشراق تازه‌ای درمورد نجاح وراستگاری پدید خواهد آمد .

این پیش‌گوئی به‌حقیقت نپیوسته . پانصدسال پس ازمرگ بودا درحوالی تاریخ ما . آئین وی در اوج خود بود . درست است که در ایندوره کاملاً آن چیزی که وی تبلیغ کرده بود نبود .

در بودیسم بعدی این نظریه پدیدآمده که حقیقت درباره نجاح وسعادت در هرزمان بوسیله بوداهائــی بجهانیان اعلام گــردیده‌است . گوتاما بودا ازنسل ساکیاها[2] هم یکی ازآن بوداها است . در هر دوره جهانــی (بودیسم بعــدی مفهوم ادوار مختلف جهانــی را ار سامخیا بعاریت‌گرفته) ودرهر منطقه آن (نه‌تنها درکره زمین) گاه بگاه بوداها ظهور می‌کنند . گوتامابودا آخرین‌آنهادر روی زمین نبوده ؛ دیگران

1– Ananda　　2– Cakyas

نیز بعد ازاو خواهند آمد .

برحسب بودیسم بعدی تمام این بوداها تجلیات بودای نحستین. موحود آسمانی قائم بذات (آدی‌بودا)[1] است که جهان ازپرتو او پدید میآید . بین‌بوداهای جاویدان‌که مستقیماً ازبودای جهانی منبعث میشوند، بودا آمی‌تابها[2] (بودای نورنامتناهی) پاسدار وحامی وحاکم مطلق‌دنیای حاصر ؛ مقام خاص و رفیعی دارد . مقر آسمانی او بهشت است که سوخاواتی[3] نامیده میشود . گوتامابودا هم بنابر اخبار نئوبودیسم یك موجود آسمانی است کـه در کالبد انسانی آمده تـا بجهانیان طریق نجاح وسعادت رانشان بدهد. دربعضی نوشته‌ها و متون ، اوهم به همان نام‌های بودای جهانی نامیده شده ودر حکم «پدر دنیا که از خود بدنیا آمده» نشان داده شده‌است . باوجود این نظریه دوره‌های‌بعدی درمورد بودا وحـدت و هماهنگی ندارند و تناقصات و ابهاماتی متعدد در آن دیده میشود .

ازین ببعد بودیسم شریعت ومذهبی می‌شود : و فقط قناعت باین نمی‌نماید که تجلیل بوداها را الزام‌آور بداند ؛ بلکه ستایش خدایان را بطور کلی‌تجلیل می کند ؛ ستایشی که گوتامابودا برای آن هیچ‌گونه ارزش واهمیتی قائل نشده بود .

هنگامیکه بودیسم مذهب عامه و توده گردید ؛ ارآئین و طریقت بودای تاریخی کـه معتقد بـود رهائی ازگـردونه وسلسله بازگشت ها بدست نمیآیـد مگـر در نتیجه پیش‌گـرفتن حیات صـومعه نشینی و اعـراض از جهان ، منحرف‌گـردیـد . اکنون تأکید مینمود بـدون

1- Adibouddha 2- Bouddha Amitabha
3- Sukha-Vati

اینکه نیازی بترك زندگی عادی باشد ؛ با مهر ورزیدن و گرامی داشتن بودا و ایمان و امید داشتن برحمت وی می‌توان بنجاح وسعادت رسید .

این طریقت جدید که دسترسی بطریق سعادت را آسان ترمیسازد طریقت ماهایانا[1] «ناقل بزرگ» نامیده میشود . اما طریقت نخستین که به‌بودای تاریخی نسبت داده می‌شود بنام هینایانا[2] «ناقل کوچك» موسوم شده . منظور از ناقل یاوسیله حرکت قایقی است که با آن می‌توان از جریان بی‌پایان بازگشت‌ها و آلام گذشت وبساحل نیروانا رسید .

بودیسم ماهایانا[3] از یك لحاظ دیگر نیزاز آئین بودای تاریخی منحرف میشود. یعنی‌ازین لحاظ که‌هدف اصلی وعمده وغائی رارهائی ازگردونه بازگشت ها نمی‌داند . اندیشه و اصل شفقت در طریقت جدید بقدری حائز اهمیت گردیده که دیگر بنظر نمی‌آید که بودا فقط بسعادت فردی وشخصی بدون سعادت تمام موجودات دیگر توجه کرده باشد . از این روهدف انسان رادر این قرار می‌دهد که باید پس‌از نیل ودرك سعادت ورهائی شخصی از ورود به نیروانا دل برکند وببازگشت وزنده شدن مجددتن دردهد تادر رهائی‌و آزادی دیگران نیزسهمی‌داشته باشد.راهبان وقدیسینی که درطلب ادامه این چنین بازگشت ها باشند بمقام «بودیسا-توا[4] » یعنی نامزد شدن بمقام «بودائی» می‌رسند .

پیشروان طریقت ماهایاناکاملاً متوجه این نکته هستند که اندیشه شفقت وعمل کردن بآن اگرمورد قبول واقع شود، دیگر نمی‌توان آن را درحدود معین محصور کرد ؛ بلکه تدریجاً تمام فضای فکری را تسخیر خواهد کرد ؛ و بویژه علیه سعادت شخصی که کمی رنگ خود خواهی

1– Mahayana 2– Hinayana

3 – Mahayana 4 – Budlisattvas

دارد اعتراض خواهد نمود .

پیروان این طریقت که صداقت وحقیقت را مورد اهتمام خاص قرار داده‌اند نمی‌خواهند سنت هارا تحریف نمایند ونظریه خویش را به بودا نسبت دهند. آنها قبول دارند که بودا پیش ازهرچیزمردم‌را به‌رهائی ازگردونه بازگشت هادعوت نموده وخودازرسیدن خود بعالم نیروانا حرف زده است . ولی این چنین دعوت برهائی ونجاح شخصی ازین لحاظ است که بودا به ضعف ونقص افکار واذهان مردمان عصرخود آگاه بود؛ می‌دانست که آنها استعداد درك وفهم حقایق عالی‌تریعنی دل بر کندن ازنیروانا ندارند . این است که باید (بعقیده پیروان ماهایانا) حقیقت و ماهیت شفقت وی را بالاتر ازآئین مضبوط تاریخی که تعلیم داده است قرار داد .

بعقیده پیروان این طریقت بودا ابدا وارد نیروانانشده؛ بلکه در مناطق آسمانی زندگی می‌نماید وازآنجا ناظرومؤثر درپیشرفت معرفت جهانیان درتشخیص راه سعادت است . « اوست که باران رحمت ادیان را نازل میگرداند وصدای شیپور آنها را طنین انداز می‌سازد .» .

طریقت مزبور درشمالشرقی‌هند مسلماً درسده‌های نخستین‌تاریخ مسیح باوج ترقی‌خودمی‌رسد. نوشته های مقدس طریقت مزبوربرخلاف متون بودیسم ابتدائی که بزبان پالی[1] بوده بزبان سانسکریت است .

ازآنجائیکه بودیسم ماهایانائی[2] درتبت وچین گسترش یافته ودر آنجاها دوام یافته : درحالیکه درجریان تاریخ ازخود هند رخت‌بربسته است ؛ ازاینرو عده زیادی از متون مهم آن که اصل سانسکریتی آنها از میان رفته ولی ترجمه تبتی وچینی آنها باقی مانده‌است بدست مارسیده.

---

1 – Pali　　　2 – Mahäyana

۷- سرنوشت بعدی آئین بودا - بودیسم درهند

گفته‌اند که بودا به آناندا[1] پیش بینی کرده بود حقیقتی که وی بجهانیان عرضه داشته بیشتر از پنج قرن پا برجا نخواهد ماند؛ و کشف و اشراق تازه‌ای درمورد نجاح وراستگاری پدید حواهد آمد.

این پیش‌گوئی به‌حقیقت نپیوسته. پانصدسال پس ازمرگ بودا درحوالی تاریخ ما. آئین وی در اوج خود بود. درست است که در ایندوره کاملاً آن چیزی که وی تبلیغ کرده بود نبود.

در بودیسم بعدی این نظریه پدیدآمده که حقیقت درباره نجاح وسعادت در هرزمان بوسیله بوداهائـی بجهانیان اعلام گـردیده‌است. گوتاما بودا ازنسل ساکیاها[2] هم یکی از آن بوداها است. در هر دوره جهانـی (بودیسم بعـدی مفهوم ادوار مختلف جهانـی را ار سامخیا بعاریت‌گرفته) ودرهر منطقه آن (نه‌تنها در کره زمین) گاه بگاه بوداها طهور می‌کنند. گوتامابودا آحرین آنهادر روی زمین نبوده؛ دیگران

1- Ananda 2- Cakyas

نیز بعد از او خواهند آمد .

برحسب بودیسم بعدی تمام این بوداها تجلیات بودای نخستین. موجود آسمانی قائم بذات (آدی‌بودا)[1] است که جهان از پرتو او پدید میآید . بین بوداهای جاویدان که مستقیماً از بودای جهانی مبعث میشوند، بودا آمی‌تابها[2] (بودای نور نامتناهی) پاسدار وحامی وحاکم مطلق دنیای حاصر ؛ مقام خاص و رفیعی دارد . مقر آسمانی او بهشت است که سوخاواتی[3] نامیده میشود . گوتامابودا هم بنابر اخبار نئوبودیسم یك موجود آسمانی است که در کالبد انسانی آمده تا بجهانیان طریق نجاح وسعادت رانشان بدهد. دربعضی نوشته‌ها و متون ، اوهم به همان نام‌های بودای جهانی نامیده شده ودر حکم «پدر دنیا که از خود بدنیا آمده» نشان داده شده‌است . باوجود این نطریه دوره‌های بعدی درمورد بودا وحدت و هماهنگی ندارند و تناقضات و ابهاماتی متعدد در آن دیده میشود .

ازین بعد بودیسم شریعت ومذهبی می‌شود : و فقط قناعت باین نمی‌نماید که تجلیل بوداها را الزام‌آور بدانند ؛ بلکه ستایش خدایان را بطور کلی تجلیل می کند ؛ ستایشی که گوتامابودا برای آن هیچ‌گونه ارزش واهمیتی قائل نشده بود .

هنگامیکه بودیسم مذهب عامه و توده گردید ؛ از آئین و طریقت بودای تاریخی که معتقد بود رهائی از گردونه وسلسله بازگشت ها بدست نمیآید مگر در نتیجه پیش‌گرفتن حیات صومعه نشینی و اعراض از جهان ، منحرف گردید . اکنون تأکید مینمود بدون

1- Adibouddha 2- Bouddha Amitabha
3- Sukha-Vati

اینکه نیازی بترك زندگی عادی باشد ؛ با مهر ورزیدن و گرامی داشتن بودا و ایمان و امید داشتن برحمت وی می‌توان بنجاح وسعادت رسید .

این طریقت جدید که دسترسی بطریق سعادت را آسان ترمیسازد طریقت ماهایانا[1] «ناقل بزرگ» نامیده میشود . اما طریقت نخستین که به‌بودای تاریخی‌نسبت داده می‌شود بنام هینایانا[2] «ناقل کوچك» موسوم شده . منظور از ناقل یاوسیله حرکت قایقی است که با آن می‌توان از جریان بی‌پایان بازگشت‌ها و آلام گذشت و بساحل نیروانا رسید .

بودیسم ماهایانا[3] از یك لحاظ دیگر نیزار آئین بودای تاریخی منحرف میشود. یعنی‌ازین لحاظ که‌هدف اصلی و عمده و غائی رارهائی ازگردونه بازگشت ها نمی‌داند . اندیشه و اصل شفقت در طریقت جدید بقدری حائز اهمیت‌گردیده که دیگر بنظر نمی‌آید که بودا فقط بسعادت فردی و شخصی بدون سعادت تمام موجودات دیگر توجه کرده باشد . از این روهدف انسان رادر این قرار می‌دهد که باید پس‌ازنیل و درك‌سعادت ورهائی شخصی از ورود به نیروانا دل برکند و ببازگشت وزنده شدن مجددتن دردهد تادر رهائی‌و آزادی دیگران‌نیزسهمی‌داشته باشد.راهبان وقدیسینی که درطلب ادامه این چنین بارگشت ها باشند بمقام «بودیسا- توا[4] » یعنی نامزد شدن بمقام «بودائی» می‌رسد .

پیشروان طریقت ماهایاناکاملاً متوجه این نکته هستند که اندیشه شفقت وعمل‌کردن بآن اگرمورد قبول واقع شود، دیگر نمی‌توان آن را درحدود معین محصور کرد ؛ بلکه تدریجاً تمام فضای فکری را تسخیر خواهد کرد ؛ و بویژه علیه سعادت شخصی که کمی رنگ خود خواهی

1– Mahayana   2– Hinayana

3 – Mahayana   4 – Budlisattvas

دارد اعتراض خواهد نمود .

پیروان این طریقت که صداقت وحقیقت را مورد اهتمام خاص قرار داده‌اندنمی‌خواهند سنت هارا تحریف نمایند ونظریه خویش را به‌بودا نسبت‌دهند. آنها قبول دارند که‌بودا پیش ازهرچیزمردم‌را به‌رهائی ازگردونه بازگشت هادعوت نموده وخوداز رسیدن خود بعالم نیروانا حرف زده است . ولی این چنین دعوت برهائی ونجاح شخصی ازین لحاظ است که‌بودا به ضعف ونقص افکار واذهان مردمان عصرخود آگاه بود؛ می‌دانست که‌آنها استعداد درك‌وفهم حقایق‌عالی‌تریعنی دل بر کندن ازنیروانا ندارند . این است که باید (بعقیده پیروان ماهایانا) حقیقت و ماهیت شفقت وی را بالاتر ازآئین مصبوط تاریخی که تعلیم داده است قرار داد .

بعقیده پیروان این طریقت بودا ابدا وارد نیروانانشده؛ بلکه در مناطق آسمانی زندگی می‌نماید واز آنجا ناظرومؤثر درپیشرفت معرفت جهانیان درتشخیص راه سعادت است . « اوست که باران رحمت ادیان را نازل میگرداند وصدای شیپور آنها را طنین انداز می‌سازد .» .

طریقت مزبور درشمالشرقی‌هند مسلماً درسده‌های نخستین‌تاریخ مسیح باوج‌ترقی‌خودمی‌رسد. نوشته های مقدس طریقت مزبوربرخلاف متون بودیسم ابتدائی که بزبان پالی[1] بوده بزبان سانسکریت است .

ازآنجائیکه بودیسم ماهایانائی[2] درتبت وچین گسترش یافته ودر آنجاها دوام یافته : درحالیکه درجریان تاریخ ازخود هند رخت‌بربسته است ؛ ازاینرو عده زیادی از متون مهم آن که اصل سانسکریتی آنها از میان رفته ولی ترجمه تبتی وچینی آنها باقی مانده‌است بدست مارسیده.

---

1 – Palı　　　2 – Mahàyana

مشهورترین ومهمترین آثار طریقت ماهایانی تألیفی است بنام سادارما[1] ـ پونداریکا (نهال قانون نیك) . دراین اثرگوتاما بودابعنوان موجودآسمانی که در قله کوهی در فرق هزاران خدایان ، بوداها وبودیساتواهازندگی می‌نماید؛ موردستایش قرارگرفته.این‌اثرتقریباً دو قرن پس ازمسیح باید نگارش یافته باشد: و درتاریخ ۲۲۳ وسپس بار دیگردر۲۸۶ بچینی ترجمه‌گردیده است .

لالیستاولیستارا[2] «حکایت مشروح بازی» بصورت داستان تجلی بودای آسمانی را درخانوادهٔساکیاس وفعالیت‌زمینی‌وی‌رانقل‌می‌نماید . قدیم‌ترین قسمت های این اثربدون شك پیش ازتاریخ مسیح نگارش یافته است .

اثردیگربنام سوخاواتی وییوها[3] (شرح کشور مقدس) از بودا آمی‌تابها[4] وبهشت سوخاواتی گفتگو می‌کند . این اثربین سالهای ۱۴۷ و۱۸۶ پس ازمسیح بزبان چینی ترجمه شده .

درمیان دانشمندان وعلمای بزرگ طریقت ماهایانا باید ناگارُ[5] جونا وعالم شاعرچانتی‌دوا[6] (قرن ۷ پس ازمسیح) را نام برد .

در طریقت ماهایانا شفقت بدانسان که بوداتعلیم داده انبساط پیدا می‌کند ؛ و پیروان طریقت بزبور رسیدن به «شفقت بزرگ» را هدف قرارمیدهند . چقدر عالی‌وعمیق است این کلام : «تاروزیکه موجودات رنج خواهند برد؛ امکان سروربرای‌آنهائیکه قلب رئوفی‌دارند :وجود نخواهد داشت .» برای اولین باردرتاریخ فکرانسانی شفقت در جهان

1– Saddharma – Pundarika 2- Lalita - vistara
3 – Sukavatı vyûha 4 – Amitâbha 5 – Nagârjuna
6 – Çantı - deva

بیبی مقام والائی میگیرد .ولی این ترحم وشفقت نه می‌تواندکاملاً بسط وتوسعه یابد ونه تمام نتایج طبیعی خود را ببار بیاورد . زیرا طریقت ماهایانا هم مانند بودیسم نخستین محصور در افکارجهان ومجبور است مانندآن باصل خود داری ازعمل مقید بماند .بالاخره مانندآن مردم را عملاً بیاری درباره آنهائیکه رنج می‌برند تحریص نمی‌نماید ومانندآن نمی‌تواندقبول کندمگراین‌راکه‌تنهاعمل‌مؤثرشفقت بسط‌این‌حقیقت‌عالی میباشدکه نجاح وسعادت درامحاء تمایل وخواست‌زندگی است .

طریقت مزبور البته در پی سعادت تمام موجودات است ؛ ولی نمی‌تواند توضیح بدهد کـه نجاح و سعادت مـزبور چگونه صورت پذیر خواهد بود . و شفقتی که توصیه می‌نماید مانند شفقت خود بودا دست بسته وکاملاً نظری است منتها بحدکمال بسط یافته است .

پیرو این طریقت واسطه تمام موجودات می‌شود و می‌خواهد که آنها ازهیچ چیزمحروم نباشند . از هرگونه رنج وبیماری در امان باشند ؛ بی‌یار وبی‌یاور نمانند؛ ومورد توهین واقع نشوند . زندگی سعادتمند ومبری از هرهوس و وسوسه شیطانی وگناه داشته باشند . از زندگیهای پست بزندگیهای عالی بگذرند تـا بتوانند بنجاح و رهائی ابدی برسند . درکتب ونوشته‌های این طریقت نیایشها و ادعیه طولانی در این باب دیده میشود. چون زنان جزو موجودات پست‌بشمارمیروند ازاین رو درباره آنها دعاودرخواست میشودکه‌درکالبد نرینه برگردند. در این ادعیه حتی آنهائیکه دراضطراب ونگرانی یادرعذاب دوزخ بسر می‌برند فراموش نشده‌اند. «شفقت بزرگ» نه‌تنها درفکرتمام موجودات زمین بلکه تمام موجوداتی است‌که درتمام عوالم زندگی می‌کنند .

جملات زیر ازنوشته‌های طریقت ماهایانائی استخراج‌گردیده:

«می‌خواهیم که در تمام کشورها رنجها و آلام تمام انسانها بسر آید.»
« میخواهیم که در تمام مناطق ده‌گانه جهان بیچارگان، بیماران. بی‌یار وبی‌پناهها ازرنجها و آلام نجات یابند.» «می‌خواهیم تمام آنهائیکه زیر ضربات اندبلند شوند و آنهائیکه مورد تهدید مرگ‌اند ؛ بزندگی برگردند. آنهائیکه دراضطراب ونگرانی بسرمیبرند ازترس وبیم نجاب یابند.»
« میخواهیم کوران بینا ؛ کران شنوا گردند. وزنان آبستن بدون درد فرزندبدنیا آرند.» «میخواهیم تمام آنهائیکه گرسنه و تشنه‌اندسیروسیراب گردند.» «آیاممکن است هیچ جای جهان هیچ فریاد درد شنیده نشود؛ وهیچ انسانی هیچ ناملایمتی نه بیند.» - «آیا ممکن است تمام زنان همیشه درکالبد مردان برگردند.» - «آیا ممکن است ترس طعمه شدن درحیوانات پایان یابدوعفریتهاودژخیمها آرام گردند.» - «چقدرشادومسرور میشوم هنگامیکه فکر می‌نمایم تمام‌موجودات ازگردونه باز آمدنها رهائی یافته باشد.» .

در کتب این طریقت غالباً ازسیر کردن گرسنه ها و سیراب کردن تشنگان وعیادت وپرستاری ازبیماران سخن میرود. ولی نباید غیرار آرزو ودرخواست احکام وفرامین صریحی درباره یاری بیچارگان پیدا نمائیم. خلاصه طریقت مزبور در واقع عملی راکه برهائی کامل ازین زندگی دردناك مجرمیشودپیشنهاد می‌کند ؛ «شفقت بزرگ» به پیرواین طریقت اجازه نمیدهد که مانند بودا فقط باابراز حقیقت نجات دهنده قناعت نماید. بلکه اورا وادارمی‌کند. که ذهناًوفکراً آماده باشد باینکه دخائراعمال نیکی‌را که جمع کرده برای نجات وسعادت دیگران‌تقدیم دارد. رنجهای دیگران را بدوش خود بگیرد. بجای آنها باشکال‌پست زندگی درآید وبرای آنها آلام‌دوزخ راتحمل‌نماید.

نمونه‌هائی از نوشته های طریقت ماهایانائی - «آیا می‌توانم همه موجودات را به مأمن نیروانا دلالت نمایم.» -«آیامیتوانم بانیکی‌هائی که انجام داده‌ام در تخفیف آلام همه موجودات شرکت نمایم.» - «همه شایستگی‌هائی راکه بدست آورده‌ام . بدون تأسف برای خیر تمام موجودات تقدیم میدارم.» - «من تنها درپی سعادت شخصی خود نیستم. من باید همه موجودات را ازجریان ابدی بازگشت ها (سامسارا) برهانم.» باید تمام بارسنگین آلام تمام موجودات رابدوش خودبگیرم. آنقدریکه مربوط بمن است میخواهم در تمام زندگیهای بدکه ممکن است در تمام اقطارزمین صورت پذیرد ؛ تمام دردها و آلام را تا آخرین قطره بسر بکشیم . من حاضرم درهریک ازصور زندگیهای بد ادوار نامتناهی جهانی زندگی نمایم .... درحقیقت بهتراست که من تنها رنج بکشم نه اینکه تمام موجودات از زندگیهای نامتناهی بدبگذرند.»

«بودیساتواهاکه تا این حد هم بستگی (بین خود و موجودات دیگر) را احساس ودرك میکنند وسرور وحظی نمی‌بینند مگراز تخفیف آلام دیگران خود را بآتش جهنم می‌اندارند همانطوریکه لك لك ها بمزرعه نیلوفرحمله ور میشوند.»

پولس یکی از حواریون مسیح نیز در زیر تأثیر شفقت مسیحی در نامه به رومیها چنین می‌نویسد که حاضراست نفرین و لعنت وعذاب ابدی راپذیرد«اگرمی‌توانست بدین‌نحوچیزی‌برای راستگاری‌وسعادت ملت خود انجام بدهد».

در بودیسم ماهایانا شفقت چنان نیروئی می‌گیرد که بنظرمیآیدکه بایستی‌علیه انکار جهان قد برافرازد؛ وانسان را بیاری ومساعدت درباره آلام دیگران دعوت نماید . ولی‌اصل‌خود داری از عمل اصلی است که

که درباره آن بحث جائز نیست . پس طریقت مزبور نیز تابع اصل مزبور می‌ماند اگرچه انگیزه غریزی نیرومندی که قوی‌تر از شفقت‌خود بوداست اورابسوی عمل می‌کشاند .

رشد وتکاملی کـه ترحم و شفقت درطریقت مزبور پیدا می‌کند روشن می‌سازد کهٔ چقدر وارد کردن آن در اصل انکار جهان ناهماهنگ وغیر منطقی بوده‌است . در آئین خود بودا ترحم و شفقت ممکن است تا اندازهٔ با عدم فعالیت سازش داده شود ؛ ولی در طریقت ماهایانا این امر ممکن نیست .

ولی چقدر جالب وگیرا است که یکبار در تاریخ جهان می‌بینیم که ملیونها مردم عمیقاً تحت تأثیر این فکر وروح ترحم قرار گرفته‌اند. لازم‌است این‌نکته درنظر گرفته شود که طریقت ماهایانا کوشش می‌نماید رحم و شفقت را برپایه تئوری شناسائی بودا وانکار جهان مبتنی سازد. دراین‌باب‌چنین‌استدلال‌می‌نماید. اگر«من» وجود نداشته‌باشدپس‌اختلافی نیز بین یك من و من دیگرنخواهد بود . پس تـرحم وشفقت مبتنی بر این امر می‌شود که انسان فکر کننده دیگر قادر نیست حد و مرز صریح و دقیقی بین من خود و من دیگری برقـرار سازد . در ترحم و شفقت انسان ازروی عاطفه عدم امکان تفکیك من را ازتو درك می‌نماید .

نکته‌هائی خلاصه شده از کتب ماهایانائی . ـ «از روی عادت ما تصور دهنی من را بتن شخصی خود که من ندارد مربوط می‌سازیم . چرا باز ازروی عـادت نباید تصور دهنی من نسبت بـدیگران داشته باشیم؟.» ـ «موجودی که‌دردورنج بالاخص‌بآن تعلق داشته باشد نیست. از که می‌توان حـرف زد که وی دردی دارد ؟ تمام دردها و آلام بدون

1– Partmasamata

استثنا و تفکیك بی‌صاحب هستند . چون آنها درد و الم‌اند باید از آنها دوری کرد . در این‌صورت هرگونــه تحدید چــه معنی می‌تواند داشته باشد ؟ (یعنی اگرا کتفا نمائیم باینکه فقط خودمان را از درد خود دور بداریم) . ــ «اگر نزدیکان من هم مانند من از درد ، بیم و نفرت دارند چه‌چیز من مراتشخیص می‌دهد تا اینکه آن را از دردوبیم مصون بدارم تا من دیگری را ؟» .

بنابر وحدت من و تــو آن‌چنانکه آئین براهمان وضع می‌نماید اوپنی‌شاد اعلام می‌دارد که هیچ مهر ومحبت نیست مگر مهر برخود و نسبت به‌خود . یا جناوالکیا[1] به همسر خود می‌گوید : «درحقیقت برای مهر وعشق به‌شوهرخود نیست که او را دوست می‌دارند. بلکه برای‌مهر به‌خود است که شوهر خودرا دوست می‌دارند . در حقیقت به علت و برای دوست داشتن موجوات دیگرنیست که آنهارا دوست می‌دارند ؛ بلکه برای دوست داشتن خودشان است که موجودات دیگر را دوست می‌دارند . «یعنی درصورتی کــه در دیگری همـان براهمان وجود دارد که درماوجود دارد ؛ چیزیکه تصورمی‌نمایم که مهردیگری است، نیست مگر مهر براهمان برخودش .»

ازعدم امکان تفکیك بین تو و من اوپنی‌شاد چنین نتیجه می‌گیرد کــه دوست داشتن نزدیکان در واقع نیست مگر دوست داشتن خود . برعکس بودیسم مهایانا نتیجه می‌گیرد که نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر دوست داشتن دیگران نه‌دوست داشتن خود . این دو ادعای مغایر به‌یك نتیجه می‌رسد . درهردو صورت اخلاق و عمل باتبیینی که از آن داده می‌شود از بین مــی‌رود . اخلاق حقیقی فرق طبیعی بین من و تورا

1– Yajnavalkya

محسوس ومسلم قبول می‌نماید تاسپس اختلاف آن را بامعمای مهر وعشق ازمیان بردارد .

طریقت مهایانا از بکار بردن تئوری شناسائی بودا برای تبیین اخلاق راضی نشده آن را فی‌نفسه وبرای خود بسط وگسترش می‌دهد. بدون تردید متفکرین منسوب به‌محیط برهمنی هستندکه با حرارت فوق‌العادهٔ باین غور واندیشه پرداخته‌اند ؛ والا نمی‌توان درك کرد که چرا طریقت مهایانا برای توجیه بینشی که قرینه دقیق تئوری برهمائی مایاست باین نظریه شناسائی متوسل می‌شود .

دانشمندان طریقت مهایانا اظهار عقیده می‌نمایند که بودا کم و بیش واقعیتی بجهان محسوس قائل نشده مگر برای اینکه شاگردان و پیروان او نمی‌توانستند درك نمایند که درحقیقت هیچ واقعیتی ندارد. وی واقعاً قبول کرده که جهان خارج وجود ندارد مگر درذهن و ضمیر ما . اگر عامل وشخص که شیئی را درك می‌نماید آن را غیر از خود و جدا ازخود و دارای هستی خاصی می‌پندارد ؛ این نیست مگر اثر و نتیجه اشتباه وخطا (مایا). جهان خارج نیست مگر مجموع تصویر و تصوراتی که درخودمان حمل می‌نمائیم . قوانینی که ما در آن درك می‌نمائیم ناشی ار این است که هر تصویر و تصور نتیجه و اثر تصور پیشین است . درحالت خلسه وتمرکز ذهنی انسان ازبند وقید این‌اشتباه وخطاکه جهان محسوس واقعیت دارد رهائی می‌یابد .

چون این تئوری من مدرك بوسیله وجدان و ضمیر را برخلاف عقیده بودا درحکم یك واقعیت ذهنی می‌پذیرد ؛ بعضی ار حکمای مهایانا ازاین هم فراترمیروند . بخصوص دانشمند معروف ناگارجونا[1]

1- NagarJuna

(قرن دوم بعد از مسیح) اظهار می‌دارد که باید قبول وفرض کرد که نه واقعیت مادی وجود دارد و نـه واقعیت ذهنی و معنوی . حقیقت مسلم این است : «همه چیز نیستی[1] و عدم است.» بعقیده اینها نه وجوداست[2] ونه لاوجود . چیزی نیست مگرعدم که نه وجود است و نه لاوجود . نه‌تنها جهان خارجی که انسان ادراك مـی‌نماید اشتباه و خطای حـواس است بلکه اعتقاد به‌هستی شخصی خودمان وادراك خـاص خودمان نیز اشتباه و خطا است . این همـان چیزی است کـه نظریه « مطلق عدم »[3] «سونیاتا» نامیده شده ودرطریقت مهایانا اهمیت یك اصل تردید ناپذیر پیدا می کند .

حالا دریك جهان عدم محض ترحم وشفقت به‌چه دردمی‌خورد؟ طریقت مهایاناچگونه می‌تواند اخلاق حود را بابینش نفی وطرد مطلق هستی سازش دهد ؟

دراین راه توفیق نمی‌یابد مگـر بـاقبول وپیشنهاد اینکه حقیقت دوگونه است . اگرچه هستی ما وهستی جهان‌اشتباه وخطا وتصوروهی است ؛ با وجود این برای ما ازین لحاظ که تصور و خطای غیر قابل اجتناب‌اند؛ پس یك واقعیت نسبی دارند . مابایددراین جهان وزندگی معروض آن‌گونه کـه شایسته است عمل و رفتار نمائیم . وچـون این جهان بنظرمادردناك میآید ؛ پس وظیفه وتکلیف ما این‌است که‌کوشش نمائیم تادر آن در دورنج وبیم پایان یابد .

بعلت این واقعیت نسبی من خود ما وجهانی‌که مجبوربپذیرفتن آنست ؛ انسان هم می‌تواند پای‌بند این واقعیت نسبی بماندکه سعادت

1- Nèant 2-niêtreninon-etre 4-L'absolu'néant Cunytata

آسمانی بازندگی پرمهر ومحبت و با اعتقاد وایمان برحمت وبخشایش بودای آسمانی حاصل می‌شود . اما اشتباه و خطا در مورد وظایف و تکالیف اهمیتی ندارد . این چنین خطا واشتباه نه‌تنها بی‌خطر وبی‌ضرر بلکه مفید وثمربخش نیزهست .

باوجود این درحالت خلسه و تمرکز ذهنی انسان حقیقت مطلق وعالی را «مطلق معدوم» را درمی‌یابد وبرهائی وفراغ محض و حقیقی که عبارت ازرهائـی از قید اشتباه و خطا و اعتقاد بواقعیت جهان است نائل می‌شود .

بودا ـ واین خود عظمت اوست ـ نخواسته آئین وشریعتی بـا دوحقیقت برقرارسازد . ولـی ایندوگانگی درنظریات او ـ ولـو بطور نهفته وپوشیده ـ وجـود دارد . وی در مورد اخلاق من را می‌پذیرد؛ در صورتـی کـه در نظریه معرفتی خود آن را انکار و طـرد می‌نماید . ولی در طریقت مهایانا چیزیکه در گفته‌های بودا مبهم و پوشیده بـود صریح وعلنی می‌گردد .

سیلان ، بیرمانی وسیام تابع بودیسم نخستین میمانند .

بنابر اخبار و روایات بودیسم در دوره ماهندرا[1] فرزند یا برادر شاه مشهور هند شمالی آسوکا (۲۷۲-۳۳۱ ق . م .) بـه سیلان نفوذ می‌نمایـد . آسوکا مخفف ومصغر آسوکا ـ واردانا[2] (کسی کـه آلام را تخفیف می‌دهـد) است . آسوکا دراوائل سلطنت خود حامی و پـدر برهمنان شمرده می‌شد . سپس بآئین بودا گروید . بعدازخشونت‌هائـی که در دوره فتوحات وجنگها مرتکب شده بود نادم‌گردید . گویا بهمین علت هم آئین مزبـور را پذیرفته است . امپراتوری وی نـه‌تنها به‌تمام

1- Mahendra 2- Acoka-Vardhana

حوزه اندس و گنگ بلکه به‌سرزمین‌های واقع درشمال نیزشامل گردید. وی پس‌ازاینکه آئین بودا را پذیرفت وحامی آن گردید؛ مبلغیتی به تمام مناطق فرستادتا آئین‌مزبوررا تبلیغ نمایند.

آئین‌بودا ازکامبوج بسیام رفت وقبل‌ازقرن ۶ مسیحی به‌بیرمانی نفوذکرد. تنها فرقی که بودیسم سیلان، بیرمه وسیام ازبودیسم نخستین دارد اینست که دراین کشورها کم وبیش ارزش ومقامی بمذهب توده و عوام داده شده است.

در ۱۸۹۳ پادشاه سیام بمناسبت جشن سلطنت خود آثار کامل بودیسم نخستین را که جرو تری‌پیتاکا[1] بود انتشار داد.

امرور بودیسم ابتدائی بجز ار سیلان و هندوچین جای دیگری دیده نمی‌شود. درحود هند به غیراز نپال - که در دامنه جنوبی هیمالیا واقع است - آئین بودا مطلقاً ازبین رفته؛ و آنچه درنپال وچین وتبت وکره وژاپون معمول است همان طریقت مهایانا و متفرعات آنست.

چگونه آئین بودا در کشوری که منشاء اصلی آن بوده از میان رفته و چگونه می‌توان این پدیده را توجیه‌کرد؟ در صورتی که پیروان آن مورد هیچگونه آزار وفشار واقع نشده‌اند. آئین مزبور بدون اینکه مورد تعقیب قرارگیرد کم کم پیروان خودرا از دست داده؛ زیرا دیگر نمی‌توانست نه رقابت آئین برهمائی را که حکمای آغاز قرون وسطی جان و نیروی تازه‌ای بآن داده بودند تحمل نماید؛ ونه در مقابل نیروهای دینی و اخلاقی هندوئیزم مقاومت کند.

انحطاط آئین مزبور تقریباً درحوالی قرن ۹ آغازمی‌گردد. در حوالی ۱۶۰۰ بودیسم بجز از نپال ازهند رخت بربسته بود.

1– Trlpitaka

برهمانیزم و هندوئیزم بر آن برتری دارند ؛ زیرا متضمن عنصر عرفانی هستند . ایندوطریقت که مبتنی بر این اصل‌اند که روح شخصی باید و می‌تواند بروح جهانی و کل بپیوندد ؛ دارای عنصرساده و زنده‌ای هستند که بودیسم فاقد آنست . بودیسم با انکار روح جهانی و روح فردی مبهم ترشده وتماس وارتباط خود را باروحیه مذهبی وطرز تفکر طبیعی هندی ازدست می‌دهد .

بودیسم هم مانند سامخیا[1] و جائینیزم[2] فقط مستغرق در رهائی ازبازگشت‌ها و انتقال روح درکالبدهای مختلف می‌باشد که از لحاظ جهان بینی ناقص و فقیر است . برعکس عرفان برهمائی وحدت روح فردی وروح جهانی بهتر از بودیسم بارگوی جهان بینی طبیعی است . البته تصورهائی از بازگشت‌ها اگر در دلها و ارواح هستند می‌تواند وضعی ومقامی دریك فلسفه کلی پیدا نماید ؛ ولی به‌تنهائی نمی‌تواند نظریه کلی و جهان بینی تشکیل بدهد . اینست نقطه ضعف آئین بودا نسبت به برهمانیزم و هندوئیزم .

اگر بودائیزم توانسته قرنهای متمادی دربرابر براهمانیسم و مذاهب هندو مقاومت نماید از این رواست که مؤسس آن صاحب شخصیت نیرومندی بوده . و نظریه اخلاقی آن براخلاق مذاهب دیگر برتری داشته است . بتدریج که براهمانیزم و هندوئیزم در زیر تأثیر خود آئین بودا نظریه اخلاقی خود راگسترش می‌دهند ـ بویژه این وضع برای هندوئیزم پیش‌آمده ـ آنوقت برتری وجاذبه آنها ظاهر و نمایان می‌گردد .

علاوه برنکات فوق مذاهب مذکور این مزیت را داشته‌اند که

1- Samkhya 2- Jainisme

رابطه خودرا بامذاهب عامه قطع نکرده بوده‌اند .

علت ودلیل دیگر افول بـودائیزم درهند اینست کـه بودا متون مقدس ودارا طرد کردهٔ؛ درصورتیکه برهمنان غالباً بآن استناد می‌نمایند و هندوئیزم روز بروز بیشتر آن را مورد احترام و تجلیل قرار می‌دهد. درجریان قرون وسطای هند که تقریباً با قرون وسطی ما تطبیق می‌نماید استناد و اتکاء بگذشته روز بروز اهمیت بیشتر پیدا می‌کند . امـا رویه مخالفت آمیز بودانیزم نسبت به‌متون و کتب مقدس تدریجاً بضرر آن‌تمام می‌گردد. بدبختی‌بودائیزم دراینست که بودابجای اینکه مصلح وتجدید کننده باشد یکنفر انقلابی بوده است .

باوجود این علت اصلی عقب‌نشینی بودائیزم را در کشورومنشاء خودبایددرعدم‌مداراو تسامح آن درباره‌سعادت ونجاح آنهائی که‌درحیات خانواه‌گی بسر می‌برند دانست . براهمانیزم و هندوئیزم نه‌تنها درباره زناشوئی مدارا می‌نمایند . بلکه اردواج رامانند یکی از شئون‌آسمانی می‌شمارنـــد و ازاینرو امتیاز نسبةً مهمـی باثبات جهان قائل می‌شوند . پس بر طبق آئین‌های مزبرر انسان می‌تواند با انجام وظایف ریاست خانوادگی‌بنجاح وسعادت نائل آید . بعضی ازدانشمندان آئین براهمائی اعلام می‌دارند که برای نیل به سعادت و نجاح عبور از مرحله پدری صرورت دارد .

برعکس‌بعقیده بودانمی‌توان‌بنجاح وسعادت رسیدمگر بااعراض مطلق ازجهان . این آئین تا اندازه متضمن تحقیر اردواج است ؛ و از اینرو با احساسات وتمایلات سنتی عامه که آن را درحکم شئون مقدس می‌شمارد تناقض پیدا می‌کند و آن‌راجریحه دارمی‌سازد . ازاینرو رویه انکاری مطلق بـودائیزم نمی‌تواند در برابر رویه ملایـم واعتدال آمیز

براهمانیزم وهندوئیزم موقعیت ووضع خودرا حفظ نماید .

گذشته از همه اینهـا ضربه مهلك بـر آئین بودا از جانب اسلام وارد آمد .

بین‌سالهای ۱۱۷۵ و ۱۳۴۰ فاتحین مسلمان که ازایران میآمدند؛ سلطه خودرابرقسمت عمده هند برقرارساختند . بودائیزم که بندوبست وارتباط عمیق‌مانند براهمائیزم وهندونیزم باتمایلات مذهبی عامه‌نداشت نتوانست مانند آنها در برابر ایمان سوقاتی فاتحان مقاومت نماید . در جاوه[1] و سوماترا[2] وجزایردیگر سوند[3] اسلام جای بودائیزم راگرفت. بادرنظرگرفتن تمام نکات مذکور دربالا بازنمی‌توان کاملا علت ار بین رفتن بودیسم را درکشور منشاء خـود ، هند تعیین کرد ؛ جائی کـه در جریان قرنهای‌متعددی تأثیر ونفوذ عمیق وبادوام داشته . درتاریخ‌فکری بشر پدیده‌هائی هست که همیشه جنبه مرموز واسرارآمیز داشته است .

اگر بودیسم ازهند رخت بربسته بازنمی‌توان‌گفت که خود بودا درآنجا تمام اهمیت خودرا ازدست داده است . در دوره‌ای که ملت‌ها وتوده‌های هند ازرویه انکاری سخت گیرانه بودائیزم رو برمی‌گردانند؛ نظریات و افکار اخلاقی وی در میان آنان بسط می‌یابد ؛ بطوریکه نفوذ وتأثیر اخلاقی وی امروزهم محسوس اُست .

حتی رویه انکاری سخت‌گیرانه وی هم تأثیر خود را در بعضی محافل هندی حفظ کرده است . احترام وتجلیلی کـه گاندی از تجرد و عدم ازدواج بعمل آورده ناشی ازنفوذ نظریات بودا است .

1- Java 2- Sumatra 3- Snnde

بودیسم درچین و تبت و مغولستان

بـر طبق روایتی که در اواخـر قرن دوم تاریخ ماپدید می‌آید؛ امپراتور چین مینگ‌تی[1] از سلسله هان[2]ها در سال ۶۱ پس از مسیح بعد از خوابی که دیده بود سفیری به‌هند فرستاد؛ تـا معلمین بودائی و کتب مقدس واشیاء متبرك آنها را به‌چین بیاورد . در واقع بودیسم پیش از مسیح از هند شمالی و ترکستان شرقی به‌کشور مزبور نفوذ کرده بود . بودیسمی کـه درچین گسترش یافت یك طریقت تحول و تکامل یافته‌ای بود که بعدها آئین مهایانا[3] از آن پدید آمد .

ازاواسط قرن سوم تاریخ مابودیسم درتمام نواحی چین‌پیروانی داشت وشروع به‌گسترش و انداختن ریشه‌کرد . کم‌کم طریقت مهایانا تمام صوروا شکال پیشین بودیسم رادرخود جذب کرد .

بین قرن ۴ و ۱۱ پیروان متعددآئین مزبور ازچین به‌هند میروند تادر آنجا اماکن مقدسی راکه معلم ومنادی بزرگ روزهای خود را در

1- Ming-ti 2- Han 3- Mahayana

آنها گذرانده بود ، زیارت نمایند ومتون متبرك آن‌را بوطن خود بیاورند.
آن‌ها معمولاً راهی را که از صحرای گوبی[1] ، حوزه تاریم[2] (ترکستان شرقی) وهیمالیا می‌گذرد پیش می‌گرفتند ؛ ونادراً ازراه دریا بـا عبور از هندوچین به‌مسافرت می‌پرداختند . ازین مسافرتها گزارشهای جالبی بویژه توسط فاهین[3] و هسو آن‌چانگ[4] به‌دست مارسیده‌است . مسافرت اولی از ۳۹۹ تا ۴۱۴ و مسافـرت دومی ار ۶۲۹ تـا ۶۴۵ بعداز مسیح طول کشیده . این شخص اخیر ۶۵۷ متن بودائی باخود به‌چین آورده.

برگردانده شده کتب و آثار بودائی بـه زبان چینی متعدد است که اکثر آنها پیش ازسال هزار تألیف و تصنیف گردیده .

متن ۴۲ ماده ومقاله موسوم به‌سوترا[5] راکه مسلماً یکی از قدیم‌ترین آثار بودائی به‌زبان چینی‌است به‌دو مبلغ بودائی‌نسبت می‌دهند؛ که‌گویا در قرن اول از طرف فرستاده امپراتور مینگ‌تی به‌چین دعوت شده بوده‌اند . این اثرشرح مختصر آئین بودائی بعدی است که به‌خود بودا نسبت داده شده . دراین اثر بافکار واحکام اخلاقی اهمیت بیشتری داده شده ؛ ولی اصل مهایانائی «مطلق معدوم» نیز تشریح گردیده .

چگونه آئین بودا که اصولاً بر انکار جهان مبتنی است توانسته درمیان چینی‌ها کـه طبعا و تاریخاً اهل زندگی وکاراند جذبه‌ای داشته باشد ؟

تقریباً مسلم است که بویژه عنصر وجنبه اخلاقـی مهایانا طـرف توجه آنها واقع شده . پیش از کنفسیوس (۴۷۹-۵۵۱ ق.م) وجانشینان وی همیشه مسائل اخلاقی مورد بحث وتوجه آنها بوده . ولی آنها در

1- Gobi 2- Tarım 3- Fa-Hien 4- Hsuan-tchuang 5- Sutra

شرب مهایانا ؛ اخلاقی‌دریافتند که برخلاف آئین کنفسیوس تنها بدستور های خشك قانع نبود .بلکه بیشتر نظر به طبیعت و ماهیت جهان و حیات انسانی داشت .ازاینرو نسبت‌به اخلاق وجنبهٔ اخلاقی آن علاقه و تمایل پیدا کردند .

بعلاوه بودیسم بیشتر و بهتر جوابگوی تمایلات مذهبی آنها بود. درصورتیکه کنفسیو یانیسم و تائوئیسم فاقد آن بود .

حکیم زرگ تائوئیسم ؛ لائوتسه[1] متولد در حدود ۵۵۰ ق . م . یاشاید هم پیش‌تر از آن مؤلف تائوته[2] کینگ است . معنی اصلی تائو راه ومحاراً «اصل اساسی حاکم برجهان» است .کتاب مزبور شامل عده کلمات قصار وهدف آنها تعلیم و توصیه این است که انسان باید زندگی خود را با اصل کلی جهانی هماهنگ سازد .

غیر از لائوتسه علمای بزرگ دیگر تائوتیسم لیه‌تسه[3] (تقریباً ۳۷۰ - ۴۴۰ ق . م) وچوآنگ‌تسه[4] (تقریباً ۳۱۰ - ۳۸۰ ق .) اند .

بطوریکه از قدیم‌ترین آثار بویژه از گفته های لیه‌تسه برمیآید تائوئیسم یك مشرب عرفانی است که ریشه های آنرا باید درادوار ماقبل تاریخ جستجو کرد .

منظور وهدف آن پیوستن به نیروی ماوراءالطبیه‌ای است که در جهان تجلی می‌نماید . اعمال سحر آمیزوجادوئی‌وخلسه درنظریه‌مزبور اهمیت زیاد دارد . پس اصول نظریه مزبور و ماهیت آن هم شباهت بعرفان برهمائی داشته . پس برخلاف عقیده معمول لائوتسه مؤسس و ومبدع تائوئیسم نبود؛ بلکه تحولی در آن بوجود آورده وباداخل کردن

---

1 - Lao – tsé 2 - Tao - té - king 3 – Lieh - tsé
4 - Tchouang –Tse

اراء وافکار اخلاقی آن را معنوی‌تر کرده است . اما تائوئیسم بدوی در شکل نخستین خود در آثار لیه‌تسه دیده میشود اگرچه این شخص بعد از لائوتسه بوده است .

درجنب این تائوئسم که تدریجاً جنبه فلسفی بخود گرفته تائوئیسم بدوی درشکل مذهب عامه باقی مانده است . اندیشه پیوستن بانیروی فوق‌الطبیعه توأم باشگفت انگیز ترین مفاهیم واندیشه های مذهبی در آن دیده میشود ؛ واعمال سحروجادوئی‌در آن نقش مهمی ایفاء مینماید ومؤمن چنین تصور می‌نماید که با پیوستن به نیروی فوق‌الطبیعه خود نیز قدرت فوق‌العاده بدست میآورد .

چون مشرب عرفانی لائوتسه ، لیه‌تسه وچوآنگ تسه از مذهب عرفانی تائوریشه‌گرفته‌اند از اینرو نام تائورا نگه داشته‌اند .

در چین دین عامه دیگری بجزازتائوئیسم وجود ندارد . اینست که بودیسم مهایانائی که دعوت به مهر بوداآمی‌تابها ، رهائی بیاری‌او وتجدید حیات سعادتمند دربهشت آسمانی او می‌نماید ؛ اینقدر مورد توجه وتمایل گردیده است. تقریبا میتوان‌گفت که درچین تائوئیسم‌زمینه گسترش بودیسم را فراهم آورده . اعمال وتمرینهای تمرکز ذهنی و فکری بمنظور رسیدن بوجد و خلسه زیاد هم بیگانه‌برتائوئیسم نبوده. زیرا پیروان‌آئین مزبور آنچنان تمرینهائی انجام میداده‌اند .

بدین نحو تائوئیسم فکرچینی را برای قبول نظریه انکارجهان آماده میسازد . تائوئیسم هم یکنوع خود داری از عمل توصیه نموده . اگرچه فعالیت‌آن از لحاظ منطقی اختلافی باصل بودائی دارد ؛ باوجود این شباهتی نیز بین‌آنها موجود است . بنابعقیده لائوتسه وچوآنگ‌تسه کسیکه بمعرفت حقیقی تائو رسیده باشد وباآن هماهنگ‌گردیده باشد

دیگر دست بعمل نمی‌زند ؛ بلکه از آن خود داری می‌نماید . این چنین شخصی پی‌میبرد که هرگونه فعالیت مطابق با بینش ها و مفاهیم انسانی مسیر ونظام حیات جهانی‌را مختل میسازد؛ نظامی که برطبق یك‌حکمت مرموز وعاقلانه تنظیم شده است . پس بهترین رویه برای پیش‌گرفتن : عبارت از اکتفا بعدم فعالیت خیرخواهانه است .

ولی لائوتسه وچوآنگ تسه باوجود توصیه این رویه ، نسبت بجهان وزندگی رویه اثباتی‌پیش‌گرفته‌اند . آنها معتقدند که جهان مادی معنی و مفهومی دارد و مخلوق یك اراده ومشیت خدائی مطلقاً نیك و خیر است که میخواهد در آن نیت واندیشه خود را تحقق بـخشد . ولی از لحاظ اصل‌فعالیت که شباهت اصل بودیسم دارندآنها راه رابااین آیین اخیر باز کرده‌اند .

بدین نحو روشن می‌شود که چگونه فکر چینی که‌طبیعة متمایل بقبول واثبات جهان است : بودیسم را باآغوش باز پذیرفتـه و بـرویه انکاری آن‌گرایش‌پیدا کرده است. جاذبه این‌سیستم فلسفی بیگانه بایستی نیرومند بوده‌باشد تاچینی‌ها مجذوب ایده‌آل رهبانیت آن‌گردند. ایده‌آلی که ازلحاظ طبعیت وشئون از آن روگردانند .

در دوره‌ای که چینی‌ها . دنیا دوستی را کنار می‌گذارند تا رویه انکاری بودائی را پیش‌گیرند ؛ ملت های جوان اروپا هم کـه در روی خرابه های امپراتوری رم مستقرشده بودند ، از استقبال جهان وزندگی روی‌برمیگردانند؛ رویه‌ای که در آن‌فلسفه انحطاط رم - یونان ومسیحیت بهم می‌پیوندد .

پس چینی ها بودیسم را یك شکلی از تـائوئیسم می‌دانند ولغات واصطلاحات آنرا در ترجمه‌آثار بودائی بـکار می‌برند . امروز

هم تائوئیسم متضمن عناصر بودائی است و بهترین عناصر اندو درمقررات نظام رهبانیت تائوئیسم چین پهلوی هم قرار گرفته‌اند.

اینك بعضی از احکام مانوی تالوئویستی امروزی:

«تو هیچ موجود زنده‌ای را نخواهی کشت و به هیچ یك بدی نخواهی کرد.» «تو نه گوشت موجود زنده‌ای را خواهی خورد و نه خون آن را.» «توهیچ مشروب سکر آوری نخواهی نوشید.» - «توهیچ چاپلوسی نخواهی کرد. هیچ چیزی را پنهان یاانکار نخواهی کرد؛ توهیچ دروغ نخواهی گفت.» - «تو هیچ سخن بدخواهانه یا ناسزا آمیز بزبان نخواهی آورد.» - «توهیچ رقت سخنان دروغ را راست تلقی نخواهی کرد.» - «توهیچ گاه نگاههای دزدانه بروی زنان ودختران جوان نخواهی انداخت و تو از فکر پلید دوری خواهی کرد.» - «توهیچ چیزی از دیگری نخواهی دزدید و نخواهی ربود.» - «توضرر و آسیب بهیچ کس نخواهی رساند ولو اینکه پشیزی باشد.» - «تو درفکر این نخواهی بود که مال غیر رابخود اختصاص دهی.» - «تو دست بعمل خلاف عدالت نخواهی زد تا مالك ملك و ثروت دیگری شوی.» - «تو در مقابل دیگران حق ناشناسی نشان نخواهی داد.» - «تو نسبت به نجبا بخیل و نسبت به مردان بااستعداد حسود نخواهی بود.» «تو پسران و کودکان را گول نخواهی زد ودامی برای آنها نخواهی گسترد.» - «تو صداقت خود را درطبابت برخ دیگران نخواهی کشید.» - «توسائل را محروم نخواهی کرد و مورد تحقیر قرار نخواهی داد.» - «توبسعادت دیگران فکر خواهی کرد قبل از اینکه درپی سعادت خود باشی.» - در این مقررات صومعه‌ای احکام و دستور هائی ملهم از رحم وعطوفت نیز دیده میشود: «- توحیوانات اهلی راآزار نخواهی رساند وبآنهاچوب

وشلاق نخواهی زد .» ـ « توعمدا حشرات ومورچه هـا را لگدکوب نخواهی کرد .» ـ «توقلاب وتیر برای تفریح خود بکارنخواهی برد.»ـ «توهیچوقت برسردرخت برای خراب کردن لانه‌پرندگان ومنهدم کردن تخم آنها بالا نخواهی رفت .» ـ» توهیچ پرنده وچهار پارا باتور ودام نخواهی گرفت.» ـ «توپرندگانی راکه روی تخم خوابیده‌اند نخواهی ترسانید و آنها را شکار نخواهی کرد .» ـ « توهیچوقت درختی رابرای تفریح قطع نخواهی کرد .» ـ «توهیچوقت حیوانـاتی راکه درپناهگاه زیر زمینی زمستان را می‌گذرانند بیرون نخواهی کرد .» ـ «توهیـچ وقت‌آب‌گرم بـروی خاك بـرای‌کشتن حشرات ومورچه ها نـخواهی ریخت .» .

بموجب یك روایت‌قدیمی لائوتسه پس از نوشتن تائوته کینیگ[1] بسوی غرب رفته ودر آنجا حیات خودرا بپایان رسانده.برحسب‌عقیده‌ای که در حوالی قرن دوم تاریخ مادرچین شایع شد وی بهند رفت و در آنجا بنام بودا شناخته‌گردیده است.درواقع لائوتسه ، بوداوکنفسیوس باهم معاصر بوده‌اند .

بودیسم‌چین‌اقلاً درابتدا حامیان‌وپیروانی دربین طرفداران‌فلسفه تائو وپیروان مذهب‌تائوئیست‌عامه بدست‌آورد.

دربودیسم چین هم مـانند بـودیسم هند چندین مکتب و شعبه (ترونگ[2])پدیدمیآید که‌مخصوصاً درموضوع رویه‌ای که‌درقبال‌واقعیت‌یا عدم واقعیت جهان اتخاذ می‌نمایند باهم اختلاف پیدا می‌کنند .

اختلاف‌عمده‌دراین‌است که‌گروهی‌پیش‌ازهرچیزبودیسم‌راعبارت ازایمان واعتقادببودا آمی‌تابها واعتقاد بسعادت اخروی(درکشورپاکی)

---

1 - Tao – te - king 2 - Tsung

یعنی بهشت سوخاواتی میدانند. درصورتیکه دیگران مخصوصاً تعمق و غور واقعی بودارا عمل می کنند. مؤسس مکتب غور و تفکر که مکتب معنویت و دهمیت «هن تسونگ[1]» نیز نامیده می شود حکیم بزرگ هندی بودی-دارما[2] است که در حوالی سال ۵۲۵ از راه دریا به چین آمده و تا مرگ خود درحدود ۵۳۵ درهمانجا وظیفه تعلیم ودعوت را انجام داده. بودی-دارما به پیروان خود تعمق و تفکر و تمرکز روحی را تعلیم میداد. بعقیده او تنها ازراه تمرکز ذهنی و روحی است که انسان از اعتقاد منحوس و مصر به واقعیت جهان رهائی می یابد. بعدها در حوالی پایان قرن ششم تاریخ مسیحی مکتب مزبور آداب و رسوم پرستش وضع می نماید و رنگ مذهبی بخود می گیرد.

هم چنین یك بودیسم عامیانه مخصوصاً ازقرن هشتم ببعد تشکیل می یابد که مانند تائوئیسم تمایلات خرافات پرستی توده را بیشتر ارضاء می کرده است. این اجتماع به «مکتب اسرار[3]» «می تزونگ» موسوم شده است.

درحوالی ۱۰۵۰ یك راهب بودائی کتابی بنام «مبنای مذهب» انتشار می دهد که در آن این عقیده شایع درچین را تشریح می نماید که بودا، لائوتسه و کنفسیوس هرسه یك چیز گفته اند ویك آئین واحدی را تعلیم داده اند. از آن ببعد در صومعه ها و دیرها پیکره های کنفسیوس ولائوتسه پهلوی مجسمه بودا قرار داده میشود. لائوتسه سمت چپ او - که در چین مقام محترم است - و کنفسیوس سمت راست او.

درحدود سال ۱۰۰۰ درگسترش بودیسم چینی توقفی پدید میآید. زیرا بودیسم چینی نیروی خلاقه ای نداشت و فقط از یاری و تحریض هندیها بجلو می رفت. ازاینرو درداخل آن هم اخلاق تائوئیسم که مبتنی

---

1 – Hin - tsung 2 - Bodhidarma 3 – Mi - tsung

براثبات جهان است با اخلاق بودیسم که مبتنی بر انکار جهانست هیچوقت کاملاً وضع حود را توضیح نداده‌اند .

بودیسم چین همیشه در آرامش وصلح بسر نبرده . در بعضی مواقع مورد ایذاء وفشارهای شدید قرار گرفته است . بیشتر ازهمه کنفسیوس‌یانیسم علیه آئین تاره وارد مبارزه را آغاز نموده است .

در دوره سلطنت ته‌آنگ[1] ها اشراف وصاحبان مقام چینی مانند فوئی[2] (۶۲۴ بعد ار م.) یا ئوچه‌ئونگ[3] (۷۱۴ میلادی) وهان‌یو[4] (۸۱۹ م.) علیه بودیسم بامپراتور شکایت کردند . در ۸۴۴ در زمان سلطنت امپراتوروو تسونگ[5] نخستین ایذاء پیروان تمام ادیان بیگانه آغاز میشود. این آعاز پایان مذاهب مانوی زرتشتی درچین گردید. دراین میان بودیسم خسارات و ضرباتی دید که هیچوقت نتوانست آنها را جبران نماید . حوشبختانه جانشین امپراتور مزبور هسوآن تسونگ[6] بآن وضع پایان داد.

در دوره های بعدی امپراتور ها مخصوصاً کوشش خود را علیه دیر ها وصومعه های بودائی متوجه کردند . تأسیس دیرها و ورود بآنها منوط به احازه مقامات دولتی گردید ؛ اکثر آنها بسته و ساکنان آنها از مرد ورن مجبور بزندگی غیر روحانی درمیان دیگران شدند . بالاخره اموال آنها مصادره ومجسمه های برنجی آنها برای صرب سکه جمع آوری وذوب گردید . در ۱۰۱۹ امپراتور متدین چن‌تسونگ[7] ازسلسله سونگها[8] (۱۱۲۷ ـ ۹۶۰) مدتی آزادی کامل ببودیسم و تائوئیسم داد . در همان مدت تقریباً دویست وسی‌هزار نفر مرد وپانزده هزار زن بدیرهای بودائی روی آوردند و وارد آنها گردیدند . جانشینان چن‌تسونگ

---

1 - Tang 2 - Fu - yı 3 - Yao - tcné ung 4 - Han-yü
5 - Wu - tsung 6- Hsuan - tsung 7 - Tchen - tsung
8- Sung -1-

مجبور شدند محدودیت های گذشته را باردیگر برقرار سازند تامبادا گسترش بودیسم خطری برای ملت بوجود آورد.

امپراتور هوئی‌تسونگ[1] (۱۱۵۱-۱۱۲) ازخانواده سونگها بدون اینکه نتیجه مثبتی بگیرد گذاردن مجسمه بودارا در جنب مجسمه لائوتسه و کنفسیوس ممنوع کرد.

این اقدامات محدودکننده مانع این گردید که بودیسم در میان طبقات عالی گسترش یابد؛ ولی نتوانست جلو وجهه‌ای را که آئین مزبور درمیان توده های مردم بدست آورده بود سد نماید. بعضی از سلاطین دربعضی از ادوار روی مساعدی به بودیسم نشان دادند، مانند چنگیزخان (۱۲۲۷ - ۱۱۶۲) فاتح بزرگ که پکن را فتح کرد؛ ونوه او کوبلای خان (مرده ۱۲۹۴) نخستین امپراطور مغول چین.

درزمان سلسله مینگ[2] ها (۱۶۴۴ - ۱۳۶۸) و در دوره سلطنت مانچوئی چینگ[3] (۱۹۱۲ - ۱۶۴۴) آئین کنفسیوس برتری پیدا کرد و بودیسم عقب نشینی نمود. انحطاط فکری همدوش انحطاط مادی بوده است. تدریجاً بودیسم چینی صورت یك‌مذهب عامیانه پیدا می کند که فقط درمیان‌قشرهای‌عقب‌مانده‌جامعه‌پیروان‌خودرا جمع آوری‌می‌نماید.

در قرن هفتم است که بودیسم در دوره سلطنت سرونگ بتسان سگام‌پو[4] که بایك شاهزاده خانم چینی ویك شاهزاده خانم از اهالی نپال ازدواج کرده بود بودیسم به تبت نفوذکرد. شاه مزبور باتحریص و تحریك آنها بودیسم را درکشور خود داخل نمود.

کشیشان وروحانیان مذهب تازه وارد تدریجاً خود جای قدرت

---

1 – Hui - tsung '2 – Ming 3 – Tching 4 - Srong–ltsan – jgam-qo·

سلطنتی را گرفتند. تااینکه درقرن ۱۱ سلطنت را حذف والغاء نمودند. بدین نحو بودیسم تبت یك حکومت روحانی کاملاً متشکل و سازمان یافته گردید .

اهمیت ومقام این آئین در تبت در نتیجه فعالـیت راهب مصلحی بنام تسونگ ـ کا ـ پا [1] در اوایل قرن ۱۵ بالا رفت . این شخص تجرد راهبـان را بر قرار و با موهومات و خرافات و جـادو گری مبارزه کرد .

دررأس کلیسای بودائی که بدست تسونگ ـکا پا تجدید واصلاح گردیددو نفرلاما [2] (رئیس) می‌نشینند که‌درحکم تجلی بودا شمرده‌میشوند. یکی‌از آندو بنام دالائی‌لاما [3] (لامای‌ما نند اقیانوس) درشهر لهاسا ودیگری بنام پانچین‌اردنی‌لاما [4] (لاما که دربین حکما مانندگوهری است) دردیر تا ـ شی [5] ـ ئیهوم ـ پو می‌نشینند ـ لامای بزرگ لهاسا به امور دنیوی و دیگری به‌امورروحانی ودینی رسیدگی می کند ـهنگامیکه یکی‌از آندو می‌میرد فوراً جانشین‌وی را از بین اطفالی که حین مرگ او بدنیا آمده‌اند انتخاب می‌نمایند . این رسم مبتنی براین‌اعتقاد است که بـودای متجلی درلامای درگذشته فوراً در وجود دیگری بدنیا برخواهدگشت .

دستورعدم خشونت وایذاء ازطرف بودائیهای تبت فقطبصورت قشری‌وظاهری مراعات میگردد . آنها چنین‌فکرمی کنند که باخود داری از ریختن خون حیوانات اصل‌مزبور را مراعات خواهند کرد. ازاینرو هنگامیکه میخواهند ازگوشت حیوانی تغذیه نمایند بابستن دهان وبینی آن بطرز فجیعی آنرا خفه می کنند .

---

1 – Tsung– ka – pa 2 – Lama 3 – Dahaï - dama
4 – Pantchen – eCdoni – loma 5 – ta - shi – ihum-po

بودیسم لامائی درقرن ۱۳ یعنی در زمانیکه فرمانروایان مغول تبت رابتصرف خویش‌در آوردند بمغولستان سرایت ونفوذکرد.درزمان سلطنت کوبلای‌خان تغییر مذاهب معولها پیشرفت زیاد کرد.

بودیسم تبت همیشه استقلال حود را دربرابر بودیسم چین حفظ کرده‌است.از وقتیکه دراواخر قرن ۱۷ چین سلطه خودرابرتبت گسترد؛ نماینده‌ای از طرف دالائی‌لامای‌لهاسا درپکن اقامت می‌کند . وی هم تجسم‌بودا شمرده‌میشود همانطوریکه شخصیت لامائیسم مغول که مقرش دراورگا[1] است.

معابد زیبائیکه دریهول[2] مقرتابستانی امپراتوران منچو واقع در شمال پکن آنسوی دیوار بزرگ موجود است درقرن ۱۸ برای پرستش آئین لامائی برپاگردیده است . فرمانروایان وامپراتوران چین نسبت به بودیسم چین همیشه توانسته‌اند مدارا وتسامح نشان بدهند ونسبت به بودیسم لامائی‌که در شمال چین گسترش یافته اجباراً حسن نیت نشان داده‌اند تا مبادا سلطه ونفوذ حود را درتبت ومغولستان بخطر بیاندازند.

---

1 – Ourga 2 – iehol

۹ - بودیسم در ژاپون

طریقت مهایانائی چینی بودیسم در حوالی قرن ششم از راه کره وارد ژاپن گردید و بزودی پیروانی در میان درباریان و طبقه اشراف آن بدست آورد.

در اوائل قرن نهم بودیسم و شینتوئیسم که آئین ملی ژاپن باشد باهم متحد و مختلط گردید. آنوقت خدایان شینتوئی تجلیات بوداها و بودی ساتواها قرارداده شد. این اتحاد و اختلاط نتیجه کوشش یکی از راهبان بودائی بنام کوبو[1] (۸۳۵-۷۷۴) بود.

مذهب شینتوئی نخستین معتقد بتعدد خدایان بوده و نظریه اخلاقی گسترش و تکامل نیافته‌ای داشته است. خدایان آن تشخصات و تجسمات نیروهای طبیعی بوده که همیشه پشتیبانی وحمایت آنها خواسته می‌شد. بزرگترین خدایان آفتاب است که ژاپونیها آن را موجود مادینه تصور می‌نمایند. بعضی ازژاپونی‌های مدرن اظهارعقیده کرده‌اند که شینتوئیسم

1- Kobo

نخستین عبارت ازپرستش نیاکان بوده .

بودیسم شینتوئی تحت نفود دینی واخلاق بودیسم بوده . بعلاوه درزمینه احلاق زیرتأثیر آئین کنفیسیوس نیزقرارگرفته‌است . در ابتدا بودیسم ژاپون بابودیسم‌چین ارتباطی نداشته مگرازراه و وساطت کره. بعدها مستقیماً با آن ارتباط پیدا کرده ودر نتیجه بیشتر تحت تأثیر آن قرار می‌گیرد . راهبان ژاپونی به‌چین می‌روند تا درآن‌جا آئین مقدس راتعلیم بگیرند ؛ همان‌طوریکه کوبو عمل کرده بود .

از آغازقرن ۱۰ ودرمدت تقریباً دویست و پنجاه سال روابط بین آن دو قطع گردیده بود . ژاپون به‌علل سیاسی درهای خود را به روی چین بست . با وجـود این حتی درجریان این دوره هم گاهـی راهبان ژاپونی به‌چین می‌رفتند . هم‌چنین درکنار بودیسم آئین کنفیسیوس هم درژاپون گسترش می‌یابد .

در آغاز قرن ۱۱ هنگامـی کـه بین چین و ژاپون روابط مجدد برقرارگردید درشینتو بودیسم[1] هم تحولی حودنمائی می‌کند و مکاتب فکری جدیدی شبیه مکتب‌های بزرگ چینی درآن نیزپدید میآید .

درژاپون می‌بو آن ازائی[2] (۱۲۱۵-۱۱۴۱) بنیان‌گذارفرقه‌مذهبی زن[3] درگسترس بودیسم روحانیتی که در قرن ۶ از طرف بودی دارما در « مکتب معنویت وروحانیت » تعلیم می‌شد کوشش فراوان نمود . این فرقه پیروان خود را مخصوصاً در طبقه جنگجویان و نظامیان پیدا می‌کرد .

پیروان شعبه زن بـرای ایکه هنگام تمرین‌هـای فکرشبانه بیدار بمانند ـ بنا براخبار ـ دانه‌های نهال چائی را به‌ژاپون میآورند و کشت

1- Shinto-bouddhism 2- Myoan-Eisai 3- Zen

آن را رواج می‌دهند . قبلا نیز کشت آنرا بژاپون وارد ساخته و سپس کنار گذارده بودند .

فرقه مذهبی جودو[1] هم که در اواخر قرن ۱۲ تشکیل می‌یابد و معنی آن «فرقه کشور پاك) یعنی بهشت است جامع نمایندگان آئین بودیسم چینی که سعادت را در عنایت بودا آمی‌تابها[2] ـ که در ژاپون آمیدابوتسو[3] نامیده می‌شود ـ می‌دانند (نام بودا درزبان ژاپونی بوتسو است). مؤسس این فرقه راهبی بنام ژنکو[4] (۱۲۱۲-۱۱۳۴) معلم روحانی سه امپراطور بوده است .

سومین این امپراطوران مرسوم به گو ـ توبا[5] وی را در ۷۴ سالگی به‌جزیره شیکوکو[6] تبعید کرد ؛ زیرا وی بیکی از محبوبه‌های امپراطور توصیه کرده بود که درجرگه راهبه‌ها داخل گردد .

یکی ارشاگردان ژنکو بنام شین‌ران[7] (۱۲۶۲-۱۱۷۳) افکار و نظریات معلم واستاد خود را شرح وبسط داد وفرقه جودوشین شو[8] یعنی (فرقه حقیقی کشور پاك» را تأسیس کرد . در صورتی که ژنکو معتقد بود که دوشرط نیل به‌سعادت بخشایش ولطف بودا آمیدا وانجام اعمال نیك است ، شین ران اظهار می‌کرد که انسان توانائی و استعداد رسیدن به‌سعادت را باشایستگی شخصی خود به‌هیچ وجه ندارد . وتنها راه نیل بآن لطف وبخشایش بودا آمیدا است .

باوجود این ازپیروان خود درخواست می‌کرد که همیشه اعمال ورفتارمطابق با اخلاق داشته باشند ؛ زیرا این چنین اعمال ورفتار بمنزله

1- Jodo 2- Boudda-Amitabha 3- Amiqa-Butsu
4- Genku 5- Go-toba 6- Shíkoku 7- Shinran
8- Jodo-shin-shu

ثمر و مظهر ایمان نجات دهنده است . این درست مثل رویه لوتر در مورد اعمال نیك است .

شین‌ران هم مانند لوتر مخالف زیارت ، محرومیت ، زجرتن ، روزه، خرافات‌وهرگونه‌اعمال سحر وجادوئی‌است . وی‌تجرد کشیشان، راهبان و راهبه‌ها را لغو می‌نماید ؛ و درخواست می‌کند که هر کسی درخانواده وحرفه دنیوی خودتقوی و پارسائی حقیقی را مراعات‌نماید. به‌غیر روحانیان دستور می‌دهد که جداً کتب ومتون مقدس را بخوانند وپیشنهاد می‌نماید که باتأسیس آموزشگاههای خوب مردم را از نادانی و جهالت برهانند .

شین‌ران با این فکر که زنان موجودات ضعیف و ناقص و پست‌اند ونمی‌توانند مانند مردان به‌سعادت ورستگاری آسمانی نائل آیند مبارزه می‌کند .

وی هم مانند لوتر سرودهائی در زمینه سعادت ونجات می‌سراید تا در اعیاد مذهبی خوانده شود ؛ و مانند وی بوعظ مقام مهمی در دین قائل می‌شود .

این‌شباهت که‌بین‌نظریه شین‌ران‌ونظریه لوتر[1] دیده‌می‌شودتوجه مبلغین‌ژزویت‌را که دراواسط قرن۱۶ وارد ژاپون‌گردیده‌اندبه‌خودجلب کرده‌است . یکی از آنها بنام فرانسیسکوکابرال[2] در تاریخ ۱۵۷۱ نامه ذیقیمتی دراین باب نگاشته است .

پس ملاحظه می‌شود که در ژاپون بودیسمی پدید می‌آید که در آن پذیرش‌جهان‌جای‌انکار آن رامی‌گیرد. باوجوداین اینکه‌در قبال جهان چه‌رویه‌ای باید پیش‌گرفت دراین طریقت مورد بحث واقع نشده‌است.

1– Luther 2– Francesco Cabral

مصلحین بودیسم ژاپونی باصداقت وسادگی شگفت انگیزی اثبات جهان را که روحیه ژاپونی با آن مألوف و مأنوس بود داحل در آئین بودا کردند. باید این نکته را اضافه نمود که دراینمورد نظریات احلاقی اثباتی کنفسیوس که درروحیه مردم ژاپون نفوذ و تأثیر فوق‌العاده داشته عامل مؤثر ومؤید بزرگ بوده‌است .

آئین بودا وعیسی اگرچه هردو مبتنی بر انکار جهان‌اند با وجود این ارلحاظ اهمیتی که نظریه تزکیه نفس آنها به مهر ومحبت درباره موجودات دیگر می‌دهد شباهتی با اصل پذیرش جهـان پیدا می‌کنند و درسایه‌همین امر است که روح ژاپونی که طبعاً گرایش برپذیرش جهان دارد می‌تواند برطبق تمایل خـود آئین مزبور را تفسیر و تعبیر نماید . از طرف دیگر روح اروپائی مدرن هم درآئین پروتستان می‌تواند آئین مسیح را درجهتی تعبیر و تفسیر نماید مثل اینکه اساس و پایه آن مبتنی برپذیرس حهان بوده است .

در هردو صورت و در هردومورد واقعیت تاریخی نادیده گرفته می‌شود . ولی این انحراف مجاز دیده می‌شود ؛ زیرا اخلاق مسیحیت ویودائیت باقبول اصل مهر ومحبت کم وپیش گرایش به کنارگذاردن انکار جهـان می‌کنند و مـی‌توانند انبساط کامل خـودرا درپذیرش آن بدست آورند .

دینداری خوش بینانه و فعال بـا روحیه ژاپونی کاملاً سازگاری دارد . چنانکه پیشرفت وموفقیت بزرگ بودیسم جودو[1] و شین‌شو آنرا تأیید می‌نماید . امـروز این طریقت تقریباً دو پنجم تمام جمعیت کشور مزبوررا دربر می‌گیرد .

1– Jodo-shinshu

نی‌شیرن (۱۲۸۲-۱۲۲۲) یکی از راهبان معروف علیه اینگونه انحراف از بودیسم اصلی شدیداً می‌تازد ؛ و بطور کلی شعب زن ، جودو و جودوشیمتو را محکوم می‌نماید . به‌عقیده او نمی‌توان بنجاح و سعادت رسید مگر « از راه صفا و تقدس » یعنی اعراض مطلق از جهان .

نی‌شیرن[1] معتقد است که رسالتی از طرف خود بودا بوی داده شده ؛ تا آئین حقیقی وی رابرقرارسازد . وی اصرار باعراض ازجهان و پیش گرفتن زندگی رهبانیت دارد . ولی نظریه او در مورد ماهیت وجود بهیچ وجه بانظریه بودا مطابقت ندارد . درنظر او هر موجود سهم وبهره‌ای‌ازحیات بودای‌نخستین‌دارد وامید به‌نجاح وسعادت‌جهانی خود را هم روی همین اصل مبتنی می‌سازد و از این رو نتیجه می‌گیرد که‌گیاهان ، حیوانات حتی کانها روزی به‌عظمت و جلوه بودا خواهند رسید .

چون این شخص نه‌تنها شعب دیگر بلکه مقاماتی راهم که بشعب مزبور اجازه و مجال‌گسترش می‌داده‌اند . مورد حمله سخت قرارداد ، از اینرو مورد زجر وشکنجه قرار گرفت . چندین سال در تبعید به‌سر برد . وحتی محکوم به‌مرگ شده و مورد عفو قرار نگرفته مگر در بازپسین لحظه یعنی هنگامی که برای اعدام زانو به زمین نهاده بود . آئین وی بیشتر دربین توده‌های بی‌فرهنگ گسترش داشته .

آئین کاتولیك در ژاپون در ۱۵۴۹ از طرف مبلغ نامی زرویر فرانسوا کزاویه[2] داخل‌گردید . مذهب جدید ابتداموفقیت بزرگی‌بدست آورد وپس از سی‌سال کوشش درسایه پشتیبانی و حمایت صدر اعظم

1- Nichiren 2- Francois-Xavier

بزرگ نوبوناگا[1] ـ که می‌خواست بدین وسیله قدرت و نفوذ راهبان بودائی را بشکند ـ آینده بسیار درخشانی در برابر خود می‌دید . ولی صدراعظم مزبور در ۱۵۸۲ به‌قتل رسید و آئین کاتولیك هم در آندیار باخشونت ریشه‌کن گردید .

از قرن ۱۷ به‌بعد کم کم نهضت ملی خاصی شکل می‌گرفت که هدف آن استقرار همه جانبه قدرت امپراتوری، **تحدید** امتیارات و حقوق اشراف و در همان حال استقرار کیش‌اصلی شینتو[1] بود . یك سلسله فرامین امپراطوری که بین ۱۸۶۸ و ۱۸۷۳ انتشار یافت باتحاد قدیمی شینتوئیزم و بودیسم پایان داد ، شینتوئیسم مذهب رسمی اعلام‌و بودیسم اموال غیر منقول خودرا اردست داد .

با وجود این در ۱۸۸۴ مجدداً شینتوئیسم رسمیت خودرا از دست داد . و در ۱۸۸۹ آزادی کامل به تمام ادیان داده شد . بدین نحو ازین به‌بعد بودیسم ژاپونی که با پذیرش جهان و با اخلاق فعال خود توانسته بود با روحیه ژاپونی سازگار آید می‌توانست بار دیگر بدون برخورد با مانع درجنب شینتوئیسم گسترش یابد.

از طرف دیگر بین ایندو هم اختلاف شدیدی وجود ندارد . شینتوئیسم رسمی ژاپون یك کیش واقعی نیست زیرا تنها به‌تمام‌ژاپونیها تعلیم و دستور می‌دهد که نیاکان ، امپراطور و ملت راپرستش نمایند. ولی این وظایف و تکالیف با اتخاذ هرمذهب دیگر قابل سازش است .

بالاخره لازم است بین شینتوئیسم رسمی و کیش قدیم شینتو که امروز هم از طرف ژاپونیهای متعدد به‌ویژه در روستاها اعمال می‌شود تمیز داده شود . خیلی از آنهاهم بودیسم وهم شینتوئیسم راپذیرفته‌اند.

1- Nobunaga

از چند سال باینطرف ژاپون جداً تصمیم به‌نشر و تبلیغ بودیسم در جهان گرفته است . انجمن بودائی[1] بین‌المللی مرکز خود را در توکیو قرارداده و هدف آن ایجاد یك بودیسم جهانی است که سنت را با بودیسم هندی به‌هم آمیخته باشد .

البته نمی‌توان فهمید که چگونه می‌توان بودیسم اصلی و کهن را با بودیسم جدید به‌ویژه انکارجهان را که پایه و اساس بودیسم حقیقی و اصلی است باپذیرش آن که بودیسم ژاپونی می‌خواهد تلفیق کرد .

۱ــ انجمن بودائی بین‌المللی که هدف آن ایجاد یك بودیسم جهانی است .

۱۰- آئین براهمائی بعدی

برگردیم به‌هند وعهد باستانی آن .

برهمنان در جریان مبارزه و مباحثه طولانی خود با سامخیا ، جائینیزم و بودیسم لزوم این‌را احساس‌می‌کنند که نظریه خودرا درباره وحدت روح فردی و روح کل که تا آنوقت در اوپنی‌شاد بطورپراکنده از آن سخن رفته بود در خطوط اصلی خویش ثبت وتنظیم نمایند . آنها این‌شرح منتسق وسیستماتیك را نظریه ودانتا[1] یعنی پایان ودا (آنتا یعنی پایان) نامیدند . زیرا اوپنی شادرا بمنزله نتیجه و تکلمه ودا می‌دانند .

بالاخره ودانتا در سوتراهای[2] ، بادارایانا[3] رئیس یکی‌از مکاتبی که احتمالا در قرن ۴ پس از مسیح میزیست تثبیت گردید .

سوترا بمعنی رشته ونخ و مجازاً بمعنی تعریف به‌کار برده شده است . تصویر و تشبیه مذکور از نساجی‌گرفته شده . براهما سوترا

1- Védanta 2- Sutra 3- Badarayana

تشبیهه بتارهائی شده که باید بوسیله پودهای توضیحاتی شفاهی استاد ومعلم بهم مربوط گردند تا نسیج کامل آئین بدست آید . این تعاریف و جملات بعلت اختصار وایجار خود غیر قابل درك وفهم اند .

در ۵۵ سوتراهای بادارایانا آئین اوپنی‌شاد طوری نشان داده شده که در عین حال برای رد عقاید سامخیا وجائینیزم و بودیسم بکار برده شود .

باایهمه براهماسوتراها فقط یك وحدت ظاهری در آئین اوپنی‌شاد بوجود میآورد . زیرا سازش عرفان وحدت روح فردی و روح جهانی ونظریه بازگشت ارواح غیر قابل امکان است وآنهم دراینمورد توفیقی نخواهد داشت .

بعلاوه براهماسوتراهااصولا بعمق‌مسائل‌متضمن دراوپنی شاد وارد نشده و غالبا کوشش می‌نماید بامهارت بین آنها حدوسطی پیدا نماید.

سوتراهای بادارایانا نظریه مایارا رد می‌کندوبا قبول کم‌و بیش واقعیتی برای‌جهان محسوس نظریه براهمانیسم نخستین رادوباره اتخاد می‌نماید. وباین مسئله دوار آور که تراوش ارواح فرده از براهمان از چه رو است وچرا برهمان میخواهد درجهان تجلی نماید جواب میدهد که این یك بازیچه وصحنه سازی بیش نیست که براهمان میخواهد در آن خود را سر گَرم سازد و از خود رفع ملال نماید . پس برای آنها امکان ندارد که توجیه عاقلانه بمسئله اخلاق بدهند .

آنها تعلیم می‌دهند که نجاح و سعادت بهیچوجه با عمل بدست نمیآید ؛بلکه‌فقط بامعروت حقیقی حاصل میشود .واز ایرو درتمرینهای تمرکز فکری وروحی که بوسیله آن مؤمن امکان وصل‌به براهمان‌بدست می‌آورد اصرار وتأکید می‌کنند . پس وجود خدا در نظر آنها همان

اهمیت را دارد که در نظر روحانیان دوره اوپنی شاد داشته .

پس از بادارایانا تمام نوشته‌های آئین براهمائی بصورت تفسیرهای براهماسوترا در میآید ؛ و براهمانیسم در جاده اسکولاستیك می‌افتد.

بزرگترین مفسران، چامکارا است کـه در یك خانواده براهمنی جنوب هند بدنیا آمده ودر قرن نهم پس‌از مسیح میزیسته . میتوان این شخص را بمنزله‌توماس داکن آئین براهمائی بشمار آورد .

چامکارا همیشه نظریات براهماسوترا رامراعات نمی‌نماید ؛عقاید و آراء خود را نیز بآن اضافه می‌کند و گاهی نیز بطور محسوس از آن انحراف می‌جوید و کاملا روشن میشود که آئین براهائی اگر بخواهد با خود تناقضی پیدانماید نمی‌تواند نظریه مایارا کنار بگذارد .

درنتیجه وی هم‌مانند دانشمندان دیگر براهمائی دوره اخیرقبول می‌نماید که جهان محسوس واقعیتی ندارد مگر در ضمیر و وجدان ما . ولی چون این تصور وتوهم طولانی و مدام است پس واقعیت عملی دارد .

این نظریه یك اصلی قطعی چامکارا از اینرو که واقعیتی غیر از براهمان نمی‌شناسد بنام نظریه آدوایتتا[1] «عدم‌تنوبت» موسوم گردیده. این را نیز باید بدانیم که نظریه و عقیده وی متکی بـر اوپنی شادهای دوره اخیر است .

چامکارا هم مانند بودیسم جدید بدو نوع حقیقت قائل میشود : حقیقت سطحی[2] و حقیقت عمیق و عالی[3] . برطبق حقیقت‌عمیق و اصلی انسان از راه شناسائی وحدت نفس خودو براهمان میتواند بروح کل بپیوندد . اما حقیقت سطحی عبارت از نظریه نجاح وراستگاری است

1- advaita 2- exoterique 3- esctérique

که با نظریه بازگشت و انتقال ارواح در کالبدهای‌مختلف تطبیق شده است . بنابراین حقیقت، آنهائیکه استعداد و توانائی اینرا ندارند که بمعرفت حقیقی براهمان برسند بازمیتوانند بآن به پیوندند و با آن یکی گردند .

انسان مادامیکه کم وبیش واقعیتی برای جهان محسوس قائل است ؛ و مادامیکه برای شناختن ماهیت براهمان وی را مانند شخصیت زمانی تصور می‌نماید واز این لحاظ او را مورد پرستش قرار میدهدو بامید سعادت‌و زندگی‌دربهشت برهمائی بسر میبرد؛ درقید معرفت‌سطحی وسافل می‌ماند . پس چامکارا برای خود اینحق را قائل میشود که باعتقاداتی که بایستی اشباه وخطا شمرده شود ارزش حقیقت بدهد . و این نظریه خویش را بدین نحو توجیه می‌نماید که چون این مفاهیم و مدرکات را براهمان بوجود میآورد ؛ پس برای انسان جنبه واقعیت عملی دارندو اوپنی شادها برای آنها ارزشی قائل بوده است . این امر را که اوپنی شاد از برهمان گاهی مانند مطلقی بدون صفات و اوصاف و گاهی نیز مانند خدای متعال سخن میراند بدین نحو توجیه می‌کند ـالبته بدون حق ـ که اوپنی شادها هم یك براهمان متعال و برین و یك برهمان زیرین را از هم تفکیك نموده است .

چامکارا برای اینکه نظریه خود را درباره دوگانگی حقیقت بر متون مقدس مبتنی سازد این فکر بی باکانه را ابراز میدارد که اوپنی شاد دو نوع حقیقت یعنی عالی و سافل راتعلیم میدهد .

بعقیده چامکارا براهما خدا نخستین تجلی روح کلی و جهانی است . از برهما خدا جهان پدید می‌آید . بدین نحو است که آئین چامکارا در مقابل مذهب توده‌ای نرمش نشان می‌دهد . وبخدا پرستی

در جنب آئین برهمانیسم حق زیست می‌دهد . این نظریه که برهمان عالی و برهمان سافلی وجود دارد که ناشی از اولی و نازلتر از آنست شباهتی با بینش عرفان یونان ـ شرقی یك خدای متعال و یك دمیورژ[1] (خالق) که ناشی از اولی و پست تر از آنست پیدا می‌نماید .

آنهائیکه جهان محسوس را واقعیتی قائل میشوند و براهمان را مانند خدا تصور می‌نمایند میتوانند برحسب حقیقت سافل بـا پرستش آنچنان خدا از بازگشت پس از مرگ رهائی یابند بلکه بـه برهمان سافل به پیوندند یعنی در وصل بـه برهما خداحیات سعادتمندانه داشته باشند . آنها از این سعادت سافل بعداً بوصل حقیقی بـادات براهمان میرسند . آری در پایان هر دوره جهانی براهما خدا وهم چنین جهانی که ناشی ازوست بروح جهانی و کل برمیگردند . هم چنین ارواحی که‌بآن پیوسته بودند : دریں بازگشت والحاق بکل شرکت می‌جویند. بدین‌نحو آنهابارو ح جهانی پیوستگی ووحدت کامل بدست می‌آورند ودیگر هیچوقت حتی‌درادوار بعدی‌جهانی بحیات رمیمی برنمی‌گردند.

چامکارا باستناد نظریه توالی ادوار جهانی که از آئین سامخیا گرفته شده تعلیم می‌دهد که ارواح پس از گذراندن یکدوره سعادت موقتی که درطی آن‌ازانتقال؛ برابدان‌دیگر رهائی‌می‌یابد بسعادت‌مطلق و ابدی پیوستن بـا برهمان میرسند. درگفته‌ها و آراء چامکارا در مورد ماده ، روح فردی ورابطه آن بـا جسم نیز عناصر مأخوذ از سامخیا زیاد است . اما در تلفیق بینش‌های سامخیا با عرفان پیوستن با برهمان آئین چامکارا نمی‌تواند توفیق یابد . بعلاوه در اینمورد اصلا درپی آن هم نیست .

1- Démiurye

پولس یکی ازحواریون هم از یك سعادت موقتی ویك سعادت مطلق و دائمی سخن میراند . سعادت موقتی وگذران عبارت ازشرکت و سهیم شدن در کشور مسیح است که از لحاظ مدت محدود بوده و وبنابر آپوکالی پس‌سن ژان‌هزار سال طول می‌کشد.ایدوره بابازگشت مسیح آغـاز میشود ودر آن شرکت نمی‌کنند مگر انسانهای آخریـن نسلی که در روی زمین زندگی کرده ، نام عیسی را شنیده وبآن ایمان آورده باشند . اگر آنان هنگامیکه پایان جهان می‌رسد مرده باشندپیش ازمردگان دیگر رستاخیز خاصی خواهند داشت که‌بآن رستاخیز پاکان گفته میشود.واگر هنوز درحال حیات باشند تبدیل بموجودات فوق‌ـ الطبعیه گردیده وکالبد آسمانی خواهند یافت . آنها نامسیح بردشمنان خدا که برجهان سلطه پیداکرده‌اند پیروز خواهد شد . آخرین دشمنی که باید مغلوب گردد عبارت‌ازمرگ است. سپس‌رستاخیز عمومی تمام انسانهائی که روی زمین‌زندگی کرده باشند پدید خواهندآمد.بدین نحو دوره سعادت مطلقی که بعد ازدوره مسیح است آغاز میشود . در دوره ابدی دیگر مسیح حکمرانـی نخواهدکرد. بلکه خودخدا حکم خواهد راند . آنهائیکه دردوره‌سلطنت مسیح بوده‌اند همه درسعادت ابدی سهیم خواهند بود . آنهانیکه در آغاز دوره ابدی دوباره زنده میشوند مورد بازجوئی قرار می‌گیرند تابعضی‌ها بحیات ابدی وبرخی دیگر به‌مرگ ابدی برسند .

چامکارا فقط بقبول دونوع حقیقت اکتفا می‌نماید . برای اینکه متوجه است که با دنبال کردن آئین‌براهمائی‌تا آخرین نتایج منطقی‌خود، باید بعدم واقعیت جهان معتقدگردید . همانطوریکه بودیـسم بعدی هم مجبور بود همان رویه را اتخاذ نماید .زیراآن هم بانظریه خود درباره

جهان بعدم واقعیت آن می‌رسید.

چامکارا کاملاً متوجه است که دو نظریه پیوستن به براهمان و رهائی ازسلسله بازگشتها بقدری باهم متضاداند که تلفیق آندو دریك آئین غیرممکن است . ازاینرو ترجیح می‌دهد که وجود هردو را باتوسل به نظریه دونوع حقیقت قبول نماید . درنتیجه آئین مزبور نظریه پیوستن به براهمان رابعنوان حقیقت عالی که مطابقت باعدم واقعیت جهان محسوس دارد ؛ ونظریه رهائی ازسلسله بازگشتها را بعنوان حقیقت سافل ـ که مطابقت با اعتقاد باواقعیت جهان مادی دارد ـ نشان میدهد و آندو نظریه را باهم جمع می‌نماید . بافرض وقبول اینکه درپایان یکدوره جهانی ارواحی که با ایمان داشتن بخدا براهمان وپیش گرفتن رویه پرستش از سلسله بازگشت ها رهائی یافته‌اند برای ابد به براهمان خواهند پیوست وبدین نحو بسعادت کامل خواهند رسید ؛ سعادتی که دیگران باممعرفت حقیقت عالی مستقیماً خواهند رسید .

ولی چامکارا چگونه میتواند اصلی راکه مورد قبول تمام برهمنان بوده وبراهما سوترا هم کاملاً بآن پای بندمانده یعنی این اصل راکه رهائی از سلسله بازگشتها و پیوستن به براهما بدست نمی‌آید مگر فقط از راه شناسائی عالی کنار بگذارد ؟ چرا مذهب عامیانه و توده ها امتیاز وگذشتی که از لحاظ براهمائی غیر قابل قبول است که برهائی ووصل از راه پارسائی وخدا پرستی نیز میتوان رسید . می‌دهد ؟ برای اینکه‌در این زمان مذهب عامیانه وتوده‌ای ویك خدائی - هندوئیزم - پدید آمده وچنان مورد توجه قرار گرفته بود که نمی‌شد نظریه‌آنرا درباره نجاح وراستگاری بی‌اهمیت شمرد .

هندوئیزم معتقد است که باتسلیم محض بخدا انسان از بازگشت

بجهان‌در کالبد دیگر رهائی یافته‌و میتواند بخدا به پیوندد. برهمان نمیتوانند این عرفان عشق خدائی را که تدریجاً این‌چنین اهمیت و نفوذ پیدا کرده نادیده بگیرند . آنها بایستی یاعلیه آن باشند و یا اینکه آن را درجنب آئین خود جابدهند . تنها رویه دوم برای آنها امکان داشت . از اینرو برهمان را بعنوان خدا در تعالیم خود وارد نمودند ؛ با درنظرگرفتن اینکه این عمل در درجه دوم قرار دارد .

هم چنین ـ همانطوریکه بودیسم جدید تعلیم‌می‌دهد ـ این نظریه که نجاح و راستگاری درایمان به بوداآمی‌تابها[1] است زائیده تأثیر و نفوذ هندوئیزم یك‌خدائی‌است. این‌تابع نظریه ظاهری وعینی برهمائیزم جدید است .

این نظریه ظاهری و عینی را سامکارا وضع نکرده . بلکه آنرا حاضرو آماده دربرهمائیزم عصرخودپیداکرده وفقط آن را مجاز شمرده است. ولی براهماسوترا هیچ بآن اشاره نکرده وفقط‌به اوپنی‌شادپای‌بند بوده است .

میگویند که سامکارا آئین براهمائی‌را بکمال‌رسانده. این‌صحیح است . ولی باآن هم‌انحطاط آئین مزبور آغاز می‌شود . سامکارا عرفان برهمائی پیوستن روح فردی بروح جهانی را بسط داده وعظمت و شکوه آن را برقرار میسازد . ولی‌درعین حال‌درجنب آن عرفان وایمان دیگری را نیز می‌پذیرد . این امر امپراتوران رم را بخاطر میآورد که اجازه میدادند در سرزمین امپراتوری اقوام وحشی مستقرگردند باامید اینکه بدین وسیله جلو خطر آنها را سد خواهندکرد .

عرفان وایمان هندوئی‌تسلیم بخدا برعرفان برهمائی‌از این لحاظ

---

1 – Bouddha - amitabha

که ایمان زنده بوده ومیتواند جنبه اخلاقی بخود بگیرد برتری دارد .
پس نمیتواند همیشه دروضع تبعیتی که سامکارا برای آن تعیین کرده باقی بماند . برتری عملی آن مستلزم این است که بالاخره جای اولی یعنی نظریه برهمائی را بگیرد .

سامکارا هم درمقابل این عرفان وایمان امتیازاتی قائل میشود

سامکارابا این فکر که نجاح وراستگاری فقط وابسته ومنوط برویه احلاقی انسان است شدیدا مخالفت میورزد واصرار می‌نماید که نجاح وراستگاری منوط بشناسائی حقیقت عالی یاعمل حقیقت سافل است .

چقدر آسان بود اگر توصیه می‌شد که راه ثانوی نجاح یعنی تسلیم بحدا براهمان متصمن انجام واجرای اراده و مشیت اخلاقـی اوست .
ولی این چنین امر درنظر سامکارا باروح وفکر براهمائی سازش ناپذیر می‌نمود . البته سامکارا براهمان را بعنوان خدا قبول می‌نماید ولی نـه یك شخصیت احلاقی.واصرار میورزد که برای براهمان خواه عالی و خواه سافل خوب بد وجود ندارد .

پس سامکارا باین نظریه قدیمی وفادار می‌ماند که انسان درنتیجه بکار بستن اخلاق بازگشت در کالبد بهتری را بدست مـی آورد ولی نه رهائی از سلسله بازگشتها. آئین مزبور برای بکار بستن احلاق بیك عامل ومحرك خود خواهانه یعنی بدست آوردن بازگشت بهتر متوسل میشود نه بعامل انجام وظیفه وعمل نیك. فکر اینکه اخلاق میتواند مستقل باشد وعلت ودلیلش درخودش باشد دور از افق دیدآنست .

سامکاراازخطری که اخلاق برای عرفان برهمائی دارد بطورروشن آگاه نیست. اینست که باصرار تأکیدمی‌نماید که اخلاق(اتیك) درخوزه حقیقت ظاهری است .

سامکارا که طرفدار نظریه «مایا» است ممکن نیست بتواند بـرای اخلاق ارزش واهمیت واقعی قائل شود . دریك جهان غیر واقعی برای عمل واخلاق مأموریت ونقشی نمیتواند باشد .

با قبول اینکه حتی برای آنهائیکه پای‌بند زندگی روزانـه هستند راه نجاحی بازاست ؛ سامکارا امتیاز بزرگی باثبات جهان و واقعیت آن می‌دهد . ولی ازتصریح واذعان اجتناب می‌نماید. حتی بنظر می‌آیدکه اصلاً ازآن آگاهی ندارد .

۱۱- بینش براهمائی جهان

در قوانین مانو. (مانی)

در فوانین مانو که شهرت باستانی دارد بیك مسئله برمیخوریم و آن عبارت از تطبیق بینش براهمائی جهان وهستی است برزندگی عملی.

مانو[1] پدر آسمانی وربانی نژاد انسانی است. میگویند براهما قوانینی راکه زندگی افراد وجامعه‌را تنظیم می‌نماید باو آشکار نموده؛ سپس وررند او برگو[2] آنها را بانسانها اعلام داشته.

جمع آوری قوانین مانو بین ۲۰۰ پیش از مسیح و ۲۰۰ بعداز آن انجام گرفته ولی مسلما شامل عناصر خیلی کهن‌تری است.

در شش بخش نخستین آثار خلقت جهان وطبقه برهمنان بحث میشود. دربخش هفتم از شاه ووظائف او؛ درهشتم و نهم از قوانین؛ دردهم از طبقات: یازدهم ازرسوم وادعیهٔ که موجب بخشایش گناهان میشود؛ در دوازدهم از بازگشت در ابدان دیگر ورهائی گفتگو میشود.

1 – Manou 2 – Brgu

بنابر قوانین مانو برهمان فرستادگان و تعلیم یافته‌گـان براهما ـ خدا هستندکه مالك جهان است . بایدآنها را مانند موجودات آسمانی تجلیل کرد .یك نفر برهمن اگر ده سال داشته باشد بریکنفر صد ساله از طبقه‌جنگجویان تفوق پدری دارد. اگر برهمنی مرتکب تمام جنایات شده باشد نمی‌توان او را محکوم بمرگ کرد بلکه فقط باید محکوم به تبعیدگردد . بزرگترین گناه عبارت از کشتن یکنفر برهمن است . فقط مرگ میتواند کفاره این چنین قتل باشد . دراینصورت هم قاتل درکالبد حیوان درنده‌ای بدنیا برمیگردد .کسیکه موهای برهمنی را مشت کرده باشد باید دست او بریده شود . اگرکسی بمیرد ووارث طبیعی نداشته باشد ثروت واموال او به برهمنان میرسد . اگربرهمنی گنجی پیدا نماید می‌تواند همه‌آنرا برای خود نگاهدارد ؛ واگرپادشاهی گنجی پیدا نماید باید سهمی از آن ببرهمنان بدهد . هرفرد ازطبقات پائین که برهمنی را مورد احترام قرار دهد در سلك طبقات عالی بدنیا برمی‌گردد .

اماقوانین مانووظایف برهمنان را هم می‌شمارد: برهمنی که نادان باشد موجود بی‌مصرفی است مانند فیلی در جنگل . برهمنان باید مبرا ازحرص و آز وخود خواهی ودروغ باشند . آنان باید مهمان دوست و ازهرلحاظ بدون‌ایراد ، خیرخواه حتی درباره افراد طبقات پائین باشند. وی اجازه ندارد به‌تعبیر خواب ، پیشگوئی ، جادوگری وستاره‌شناسی بپردازد . باید دقیقاً فرمان عدم خشونت (آهیمسا) را مراعات نماید. باوجود این‌میتوانندقربانیهارا ذبح نماید وازگوشت آنهاتغذیه کند.

بایدنخستین‌ربع‌حیات‌خودرا درخانهٔ پدری‌وخدمت‌معلم(گورو[1]) خودبسر برد؛دردومین‌ربع آن‌پدرخانواده‌گردد؛درآغازربع‌سوم‌هنگامیکه

1 – guru

فرزندان او بنوبه خود صاحب فرزند می‌شوند مانند مرتاضی سر به جنگلها نهد ؛ در ربع چهارم حیات خود آخرین علائقی را که بین او و جهان هنوز موجود است قطع و مانند مرتاض حقیقی تمام توجه و دقت خود را بسوی آنچه غیرمادی و ابدی است معطوف سازد. باید عدم تعلق و رهائی خود را با رفتار خود نشان بدهد. باید گفته‌های او حقیقت محض و قلب او چون آینه صاف باشد . ناسزاها را تحمل نماید . بکسی کینه نورزد و کسی را مورد تحقیر قرار ندهد . خشم را با خشم جواب ندهد. در پاسخ ناسزا حرف خوب بگوید .

اگر قوانین مانو بیقیدی محض را که ایده آل نخستین آئین برهمائی بود کنار میگذارد و ایده آل عمیق‌تر و اصیل‌تری را بجای آن میگذارد ؛ این امر را بدون تردید باید از تأثیر و نفوذ بودیسم دانست .

برهمن مرتاض مرگ خود را جستجو نمی‌نماید؛ بلکه در انتظار پایان حیات خود می‌نشیند . شاه نیز باید مورد احترام قرار گیرد .وظیفه او پاسداری حق و حمایت از ضعفاست . «نظام جهان منوط به مکافات و مجازات است. زیرا انسانی که ذاتاً پاکدامن باشد بآسانی پیدا نمیشود..» ولی تنبیه مؤثر نیست مگر اینکه شاه درستکاری آن را اجرا نماید . «تنها شاهی که بر هوسهای خود غالب آمده باشد میتواند رعایای خودرا مطیع و فرمانبردار نگاهدارد .» «او باید از شکار، بازی و خواب روزانه، بدگوئی، زن و مستی و رقص و آواز و مسافرتهای بیهوده بپرهیزد .»

وی باید از برهمنان پیر متواضع بودن را بیاموزد. او باید از خشونت و تصاحب اموال و املاك رعایای خود احتراز جوید .

در جنگ باید مردانه باشد . دشمن فراری ، بدون اسلحه و اسیر را نزند . حیله های ناجوانمردانه و تیرهای مسموم بکار نبرد .

باید بارعایای خود باملایمت رفتار نماید . اگر تنبیه لازم آیدباید اول باسرزنشهای ساده وسپس باتوبیخ‌های شدید ؛ بعد باجریمه باشدو به تنبیهه های بدنی توسل نجوید مگر هنگامیکه هیچ راه دیگری مؤثر نباشـد .

«وی باید مانند زالو باشد وماليات وعوارض را از رعایای‌خودبا احتیاط و آهسته بگیرد .»

او باید برای زیردستان خود صاحب خوبی باشد . اگر بیچـاره وی را توهین نماید باید چشم پوشی کند .«همانطوریکه زمین همه‌نوع مخلوقات وموجودات را تحمل می‌سـازد ؛ شاه نیز باید تمـام اتباع و رعایای خود را تحمل کند .» وی باید همیشه ضعیفان وبیوه زنـان بدون فرزند را مورد حمایت خود قرار دهد .

در سیاست خارجی میتواند از وجود برهمـنان مجرب استفاده نماید ؛ کشور خود را با فتوحات مسالمت آمیز وسعت دهد . ازپاشیدن تخم نفاق درمیان دشمنان خودبپرهیزد. ولی بکوشد بامذاکرات دوستانه آنهارا بسوی خود جلب کند .

قوانین مانو از روشهای قضائی ، وام ، قرار داد ، بـازرگانی ، توهین ؛ دزدی جراحات بدنی ، زناشوئی ، حق وراثت، مسئولیت و تکالیف طبقات هم بحث می‌نماید .

دزدی شدیدا وگاهی بامرگ مجازات میشود. اعضاء طبقات‌پائین با شدت کمتر مجازات‌میشوند تا اعضاء طبقات عالی .

«زاری وشرط بندی ، باید همانند دزدی شمرده شود» درباره‌این «دزدان نقابدار» باید تنبیهات بدنی بکار برده شود .»

بدهکار مفلس باید باکار کردن برای طلبکار دین خود را جـبران

نماید . هرفروش مدت ده روز باتراضی طرفین ممکن است فسخ شود.

«باید میان زن وشوهر وفاداری تاروز مرگ ادامه یابد . اینست آنچه باید به منزله قانون عالی ونهائی زناشوئی شمرده شود . »

قوانین مانو درباره زن بالحن تحقیر آمیزگفتگو می‌نماید . با وجوداین حقوق اورا مراعات می‌نماید .یکمرد فقط پس از هفت سال سترونی زن میتواند اوراطلاق بدهد. اگرفرزندانی که او بدنیا می آورد همه بمیرند آنوقت پس از ده سال میتواند او را طلاق بدهد . جدائی‌از یکزن خوب وپاکدامن ولی همیشه بیمار مجاز نیست مگر بارضایت خود وی .

زن آبستن‌هم‌مانندیك‌برهمن ومرتاض حق‌مسافرت‌مجانی درقایق دارد . اصولا قوانین مانو ازدواج مجددبیوه زنان‌را مردود می‌شمارد؛ ولی بعنوان یك عمل معمولی‌وجاری دراینباب سخت‌گیری نمی‌نماید.

قوانین مانو کوچکترین اشاره‌ای برسم سوزاندان بیوه زنان در تل آتش جسد شوهرانشان نمی‌نماید. ازاین رسم نام برده نمی‌شودمگر درجدیدترین قسمت های جمع آوری شده قوانین . باوجود این رسم مزبور باید ازخیلی قدیم معمول بوده باشد ؛ زیرا نویسندگان یونانی دوره اسکندکبیر ازآن سخن میرانند . شاید رسم مزبور در ابتدا فقط درخانواده های شاهان وجنگجویان معمول بوده ؛ بدون اینکه قاعده قطعی ومطلق بوده باشد .وهیچوقت معمول به عامه نبوده است .رسم مزبور در ۱۸۲۹ از طرف مقامات انگلیسی ممنوع گردید .

افراد خارج ازطبقات (کاندالاها[1]) باید درخارج دهکده هااقامت نمایندواجازه ندارند چیزی‌غیرازسگ، الاغ وظروف‌شکسته ولبه‌پریده

---

1 – Candalas

داشته باشند .

نوشیدن مشروبات سکر آور برای افراد سه طبقه عالی ممنوع است . برهمنان وجنگجویان نباید پول به ربح بدهند .

فقر وقحطی تمام قیود واحکام ومقررات مربوط باختلاف طبقاتی را از بین می‌برد . درصورتیکه افرادیکی از طبقات عالی امکان بدست آوردن غذای دیگری نداشته باشند ؛ حتی میتوانند گوشت سگی راکه یکنفرخارج ار طبقات به‌آنها داده باشد بخورند .

کشتن موجودات زنده و آزار آنها بجزار موارد قربانی صراحتاً ممنوع شده . قوانین مانو حتی میخواهد نظریه جائینزم را در مورد کراهت کشت وررع قبول‌گرداند . درایمورد نظریه « مردان پاکدامن » را بالحن تأئید بازگو می‌نماید که آنان معتقداند که کشت وزرع شغل قابل تمجیدی نیست . ریرا گاو آهن زمین وجانوران کوچکی راکه در آن زندگی می‌نمایند صدمه میزند . با وجود این یادآورد میشود که اشخاص دیگری کشاورزی را مجاز می‌دانند .

برای کشتن هزارحیوان کوچك مهره‌دار؛ برهمن باید همان کفاره ودیه را بپردازد که برای کشتن یك فرد طبقه پست می‌دهد . برای قطع درختان میوه‌دار ، بوته ها ،وگیاهان درگل وی باید صدبار بعضی متون ودارا تکرار نماید .

بطور کلی ذکر متون‌ودا ، قربانی وریاضت هرگونه‌گناه وخطارا می‌زداید. درقوانین مزبور به ارزش واهمیت‌اعتراف نیز توجه‌گردیده. «اگر مردی که مرتکب گناهی شده خود بخود به‌آن اعتراف نماید ؛ از آن مبری میگردد ـ ، مانند ماری که ارپوست خود رهائی می‌یابد . » مؤثرترین عامل‌زداینده‌گناه ارتیاض‌است که‌اگرجداًانجام‌گیردبزرگترین

حمایات را بخشوده‌می‌گرداند. «حشرات . مارها، پروانه ها، چهارپایان، پرندگان و گیان درنتیجه ریاضت به‌آسمان میرسند .» قوانین مانو نجاح وراستگاری وسعادت را از نظر دور نداشته . برای رهائی‌ازسلسله باز گشتها به حیات باید ودا را شناخت ؛ بمعنای آنها مسلط گردید . دستور «آهیمسا» را مراعات کرد . وظایف طبقاتی را انجام داد . ازهرگونه پلیدی دوری جست و تمرین وتمرکز فکری وروحی کرد .

فردریك نیچه در «آنته کریست» خود قوانین مانو را « یك اثر فوق‌العاده پرمعنی وعالی» نامیده می‌گوید : « انجیل را در ردیف و همسان آن قرار دادن‌گناه بزرگ نسبت بفکر خواهد بود.» نیچه نظریه خود را بدین نحو توجیه می‌نماید که در این اثر طبقات عالی و اصیل، فلاسفه و جنگجویان در راس توده مردم‌قرارگرفته وبر آن تسلط دارند: امریکه اثمات پرنخوت‌ و پرسکوه حیات است.»نیچه‌چنین نتیجه‌میگیرد: «خورشید بر تمام این کتاب می‌درخشد .»

نظر نمیآید که نیچه حقیقةً بروح قوانین مزبور پی‌برده بوده ؛ وگرنه باید توجه می‌داشت که در آنها انکارجهان وحیات موج میزند .و ازطرف دیگر باقائل شدن به تفکیك طبقات آنهم مانند اناجیل جانب طبقات ضعیف راگرفته وخدمت اقویا را برضعفا توصیه می‌نماید . پس قوانین مزبور نباید بیشتر از اناجیل مورد ستایش‌نیچه قرار می‌گرفت.

نیچه دراثرخود موسوم به خواست سلطه می‌نویسد : « درقوانین مانو یکنوع سمی‌تیسم یعنی روح وفکر کشیشی بدتر از همه جای دیگر وجود دارد .»

برای عظمت وعمق این «فکر وروح کشیشی» نیچه هیچ تفاهمی نشان نمی‌دهد

۱۲ـ هندوئیزم و عرفان بهاکتی

چگونه طرز تفکر هندوئی که بودیسم و برهمائیسم بعدی در نظریه خود برای آن باید چنان امتیاراتی قائل شوند پدید آمده است.

تقریباً از یکهزار سال پیش ازمسیح همچنانکه مؤخرترین سرودهای ودانشان میدهد مذهب چند خدائی هند درجهه یك خدائی اخلاقی شروع بتحول نموده. ولی برهمنان هیچ‌گامی در تأیید آن بر نمیدارند. آنها توجهی به‌تکمیل وتعمق درمذهب عامه نداشتند و آنرا بمنزله مبداء حرکت برای نیل به‌حقیقت عالی نمی‌دانستند. برهمنان معتقد بودند که فقط با تعمق و تفکر درباره براهمان می‌توان بحقیقت عالی رسید.

با وجود این تمایل به‌یك خدائی اخلاقی در داخل چند خدائی هندی‌باقی بود. اگر چه‌برهمنان دربرابر آن رویه بی‌اعتنائی پیش‌گرفتند. از طرف دیگر شخصیت‌هـای پیامبرانه درخارج طبقه برهمنان بیرون

1– Bhakti

آمدند ومذهب عامه را درجهت یك خدائی احلافی پیش بردند .

ازجریان این تحول اطلاع و آگاهی بسیار ناقصی داریم . اطلاع ماسست بآن دوره دورادور محصر بـه چیزهائی است که برهمنان نقل آن را صلاح دیده‌اند . فقط میدانیم کـه محتملاً پرستندگان کریشنا[1] بوده‌اند که قبل ازهمه به‌یك نوع بك خدائی اخلاقی رسیده‌اند .

مبداء پـرستش و ایمان کـریشنا چندان روشن نیست . کریشنا (یعنی سیاه وتاریك) فرزند واسودوا[2] وداواکی[3] بوده . احتمالاقهرمانی بوده که به‌مقام خدائی رسانده شده وبعدهامانند تجلی‌خداویشنو[4] شمرده می‌شود . در سرودهای ودائــی ویشنو در ردیف اول خــدایان شمرده نمی‌شود . ولـی درجریان قـرون اهمیت وارزش آن بیشتر می‌شود تــا موقعیکه شاید درخارج محافل برهمنی به‌عنوان تنها خدا مورد پرستش قرار می‌گیرد .

این دین عامه یگانه پرستی را تعلیم میدهد : ولی در همان حال تعدد خدایــان هم انکار نمیگردد . و ایندو نظریه را بــدین نحو باهم آشتی میدهد کــه خدایان متعدد تجلیات (آوآتارا[5]) یك خدا هستند . پس باپرستش خدایان متعدد در واقع یك خدارا پرستش می‌نمائیم . این طرز دیــد قبلا در یکی از سرودهای ریگ‌ودا چنین دیــده میشود : «آنان از میترا[6] . ایندرا[7] . وارونا[8] . وآگنی[9] نام برده‌اند .

اگر چــه وجود یکی است وبیشتر نیست ؛ ولی سرود خوانان آنرا باسامی گونــاگون می‌نامند .» در بعضی گروههای هندوئی سیوا

1- Krishna 2- Varsueva 3- Davakı 4- Vıshnu
5- Avatara 6- Mitra 7- Indra 8- Varuna
9- Agni

۱۲- هندوئیزم و عرفان بهاکتی

چگونه طرز تفکر هندوئی کــه بودیسم و برهمائیسم بعدی در نظریه خود برای آن باید چنان امتیاراتی قائل شوند پدید آمده است.

تقــریباً از یکهــزار سال پیش ازمسیح همچنانکــه مؤخرترین سرودهای ودانشان میدهد مذهب چند خــدائی هند درجهه یك خدائــی اخلاقی شروع بتحول نموده. ولی برهمنان هیچ‌گامی در تأیید آن بــر نمیدارند. آنها توجهی به‌تکمیل وتعمق درمذهب عامه نداشتند و آنرا بمنزله مبداء حرکت برای نیل به‌حقیقت عالی نمی‌دانستند. بــرهمنان معتقد بودند که فقط بــا تعمق و تفکر درباره براهمان می‌توان بحقیقت عالی رسید.

با وجود این تمایل به‌یك خدائی اخلاقی در داخل چند خدائی هندی‌باقی بود. اگر چه‌برهمنان دربرابر آن رویه بی‌اعتنائی پیش‌گرفتند. از طرف دیگر شخصیت‌هــای پیامبرانه درخــارج طبقه برهمنان بیرون

1- Bhakti

آمدند ومذهب عامه را درجهت یك خدائی اخلاقی پیش بردند .

ازجریان این تحول اطلاع و آگاهی بسیار ناقصی داریم . اطلاع ماست بآن دوره دورادور منحصر بـه چیزهائی است که برهمنان نقل آن را صلاح دیده‌اند . فقط میدانیم کـه محتملاً پرستندگان کریشنا[1] بوده‌اند که قبل ازهمه به‌یك نوع یك خدائی اخلاقی رسیده‌اند .

مبداء پـرستش و ایمان کـریشنا چندان روشن نیست . کریشنا (یعنی سیاه وتاریك) فرزند واسودوا[2] وداواکی[3] بوده . احتمالاقهرمانی بوده که به‌مقام خدائی رسانده شده و بعدهامانند تجلی‌خداویشنو[4] شمرده می‌شود . در سرودهای ودائـی ویشنو در ردیف اول خـدایان شمرده نمی‌شود . ولی درجریان قرون اهمیت وارزش آن بیشتر می‌شود تـا موقعیکه شاید درخارج محافل برهمنی به‌عنوان تنها خدا مورد پرستش قرار می‌گیرد .

این دین عامه یگانه پرستی را تعلیم میدهد ؛ ولی در همان حال تعدد خدایـان هم انکار نمیگردد . و ایندو نظریه را بـدین نحو بـاهم آشتی میدهد کـه خدایان متعدد تجلیات (آوآتارا[5]) یك خدا هستند . پس باپرستش خدایان متعدد در واقع یك خدارا پرستش می‌نمائیم . این طرز دیـد قبلا در یکی از سرودهای ریگ‌ودا چنین دیـده میشود : «آنان از میترا[6] . ایندرا[7] . وارونا[8] . وآگنی[9] نام برده‌اند .

اگر چـه وجود یکی است وبیشتر نیست ؛ ولی سرود خوانان آنرا باسامی گونـاگون می‌نامند .» در بعضی گروههای هندوئی سیوا

1- Krishna 2- Varsueva 3- Davakı 4- Vishnu
5- Avatara 6- Mıtra 7- Indra 8- Varuna
9- Agnı

جـای ویشنو را می‌گیرد . درگروههای دیـگر بـرهما بعنوان حـدای واحد شناخته می‌گردد .

همدوئیزم یك دین کاملا تعریف سده ومشحصی نیست ومتصمن عناصر و اعتقادات متعددی است که بعصی ار آنها اصل ومبداء آرینی وبرحی دیگر عیر آریمی دارد . دربعصی از آبها گرایش به‌یگانه پرستی ودربرحی دیگر بطور روشن تمایل بتعدد حدایان دیده می‌شود .

به‌نطر میآید که کریشما (سیاه) درابتدا یکی از خدایان دراویدی بوده . اماسیوا والهه کالی[1] (سیاه مؤنت) که در همدوئیزم نقش بزرگی دارند مسلما آن چمان بوده‌اند .

در صفحـات آیمده مطور مـا ار همدوئیزم صورت وشکل یك خدائی دین عامه است که در آن کریشما ، ویشمو ، سیوا ، راما وبراهما و خـدایان دیگر مهـم بممزله تجلیات مختلف حدای واحد شمرده شده است .

درایـں همدوئیزم نحـول و تکامل یافته ویشمو ، سیوا[2] و براهما تقریبا یکنوع تثلیث[3] (تری مورتی)[4] را تشکیل می‌دهمد . همان خـدا برحسب‌مـواقع وجنبه‌های سه‌گانه شخصیت وفعالیت‌خود سه‌نام به‌خود می‌گیرد .

نـام معمولـی خـدا در همدوئیرم بهـاگاوات[5] یعنی مالك و قابل ستایش است . ایں آئین یك حدائی بابراهمانیزم که درجمب آن قرار گرفته مغایـرت نـدارد . چنانکه سنت ودارا مقدس ومقام بـرهمنان را محترم شمرده‌است .

1- Kalı　　2- Vishnu-Cıva　　3- Trinıte
4- Trimuri　　5- Bhagavat

بالاتر ارااین هندوئیزم نحت تأتیر آئین براهمانیزم قرارگرفته .
یك خدائی هندو فرقش بادین زرتشت و پیامبران اسرائیل در ایندو امر
است که اولا در هندوئیزم خدا خالق ، موجـود ، در جنب و در فوق
جهان نیست بلکه علت نخستینی است که جهان‌از آن نشات یافته. پس
اساسا دین یك اصلی‌است . ثانیاً هندوئیزم به انسان نه‌تنها مانندزرتشت
و پیامبران یهود تبعیت و اطاعت ازخدارا توصیه می‌کند ؛ بلکه مخیواهد
که انسان باتسلیم مطلق (بهاکتی) یکنوع وحدت و پیوستن عرفانی بآن
بدست آورد . هندوئیزم آئین یك اصلی و درعین حال عرفانی است .
زیرا تحت تأثیر براهمائیزم تکامل یافته است . آئین عرفانی هندوئیزم
نسبت به‌عرفان براهمائی مانند ماه نسبت بآفتاب است که تمام روشنائی
خود را ازآن اخذ می‌کند .

منشاء مذهب بهاکتی را باید در افکار و معتقدات مردمان هندی
غیر آرینی دانست . باوجود این دینداری عامه که ازاعتقادات ساکنین
پیش ازآرین‌هاملهم می‌شد و به‌پیروان خود تسلیم محض ومطلق بخدارا
راتوصیه می‌کرد تحت تأثیرعرفان براهمائی تکامل وگسترش‌یافته‌است.
بعضی‌ها چنین اظهار کرده‌اند که هندوئیزم بهاکتی در جنوب هند پدید
آمده وسپس بـه‌شمال آن سرایت کرده است . این نظریه ممکن است
مبتنی بدلائل قابل قبول باشد . من جملـه اینکه سامکارا دکتر براهمائی
که برای نخستین بار عرفان بهاکتی و عـرفان براهمائی؛هردورا مجاز
وقانونی شمرده ازهند جنوبی بوده‌است .

اختلاف اساسی میان عـرفان براهمائی و عرفان بهاکتی دراین
است که دراین عرفان اخیرسخن ازامحاء روح فردی وشخصی درروح
کل وجهانی‌نیست . بلکه وحدت ویکی‌شدن‌شخصیت انسان باشخصیت

ربانی است . هندوئیزم در تجریدات وانتزاعات سرگرم نمی‌شود بلکه می‌کوشد که یك دین زنده وجاندار باقی بماند . رابطه‌ای را که بین خداوانسان باید وجود داشته باشد همانند اتحاد و وصل عاشقانه تصویر می‌نماید . هرستایش و نیایش نسبت به از خودگذشتگی وتسلیم محض در درجه دوم اهمیت واقع شده .

درسرودهای متعدد هندوعشق ربانی بهمان عبارات واصطلاحات عشق زمینی تجلیل گردیده . همانطوریکه عرفای مسیحی سرود سرودها[1] را که درابتدا اشعار رفافی بوده به‌عنوان کشش روح بسوی مالك‌خود تعبیر وتفسیر می‌نمایند.

عرفان هندوئی ازلحاظ دیگری هم ازعرفان براهمائی وهمچنین عرفان مسیحی مشخص ومتمایز می‌گردد : وآن اینست که بهیچ وجـه ناظر بایـده‌آل درویشی و تصوف نیست . این عـرفان به‌انسان توصیه می‌نماید که حیات خود را چنان‌گذراندکه تسلیم به‌خدارا عملا درتمام جهات هستی وعمل وپندار خود نشان بدهد .

باوجود این هندوئیزم انکارجهان را تعلیم می‌دهد و در زیر تأثیر براهمانیسم از پـذیرش جهان کـه خاص مـذهب عامه است کناره‌گیری می‌نماید . پس هندوئیزم نمی‌گویـد کـه جهان مفهـوم و معنائـی دارد و اعمال انسانی می‌تواند درآن باخدمت درتحقق ترقی بهدف خودبرسد. درهیچ جا مانند مسیحیت بانسان نمی‌گوید که عشق و مهر بخدا در عشق و مهر بآدمیان و خدمت بآنان تجلی می‌نماید . هندوئیزم هم مانند براهمانیسم فعالیتی برای انسان تعیین نمی‌نمایـد دگر فعالیت ناشی از تکالیف طبقه‌ای. دراین وضع وابستگی دربرابر براهمانیسم ، هندوئیزم

1- Cantique des cantiques قسمتی ازتورات منسوب بهسلیمان

دوره قدیم فقط به‌یگانه پرستی میرسد نه‌یگانه پرستی اخلاقی و خدا را در وراء خوب وبد و مفاهیم انسانی می‌داند .

با وجـود این دریك نقطـه هندوئیزم استقلال خـودرا در برابر براهمانیسم نشان می‌دهد، ولو اینکه در نظریه انکارجهان مقید و محبوس است . باین معنی کـه نه‌تنها فعالیت و عمل را مجاز می‌شمارد بلکه برای آن ارزش ومقامی نیز قائل می‌گردد . البته راه دیگری هم نداشت. زیرا ازاین لحاظ که دین عامه است بایستی به تمایلات طبیعی آن توجهی هم داشته باشد .

به‌عبارت دیگر یگانه پرستی هندو که مذهب عامه و تحت تأثیر براهمانیسم بوده مجبور بود که نظریه فعالیت را در داخل انکار جهان بپذیرد و بـدین نحو بـه‌تمایلات فطری و طبیعی تـوده مـردم مقامی قائل شود . درست است کـه از فعـالیت فقط انجـام اعمال بـراهمـانیزم را میخواهد ولی آن را با لحن دیگری توصیه می‌نماید . طریقت مزبور نمی‌تواند مانند برهمنان بانجام اعمال طبقه‌ای خود دربرابر انکارجهـان مقام درجه دوم قائل شود . بلکه مجبور است ادعا نماید که فعالیت و عمل اگر درست مطابق روح تسلیم به‌خدا انجام‌گیرد همـان ارزش انکار جهان خواهد داشت .

اینکه هندوئیزم یگانه پرستی از این لحاظ که مذهب عامه بوده مجبور می‌شود برای عمل و فعالیت ارزشی قائل شود یکنوع مخالفت پنهانی تمـایـل طبیعـی علیه فلسفه وفـرامین روحانیان را نشان می‌دهد . هندوئیسم در برابر نفوذ آئین براهمائی اثبات و واقعیت جهان رانظراً کناره‌گذارده ولی نتوانسته عملاً از آن دست بردارد .

این اختلاف و تناقض فاحشی را کـه میان تئوری وعمل دیـده

می‌شود چگونه می‌توان توجیه کرد ؟ .

درابتدا هندوئیزم نمی‌خواهد باانکار جهان مخالفت نماید . بلکه مهم برای آن قانونی و مجاز شمردن فعالیت است . ازاینرو به تلفیق انکار جهان بایکموع اثبات آن اقدام می‌نماید .

واضح است کـه سازش دادن دو چیز متضاد غیرممکن است . هراندازه اثبات جهان زمینه مساعدی پیدا می‌نماید انکار آن عقب نشینی می‌کند . البته می‌توان کوشید که این امررا به زور استدلال از نظر دور داشت ؛ ولی نمی‌توان آنرا ازمیان برد .

در هندوئیسم اثبات جهـان تدریجا دربرابر انکار آن ـ کـه از طرف برهمنان بر افکار هندی تحمیل گـردیده بود ـ قوت می‌گیرد و بالاخره بر آن چیره می‌شود ـ ولی چیرگی باتأئید وباری عمل واخلاق انجام می‌گیرد .

نه‌اثبات جهان و نه اخلاق هیچکدام به تنهائی نمی‌تواند بر نظریه انکار آئین برهمائی غالب آید. در آئین بودا اخلاق باهمه عمق وعظمت آن فرع ومنوط بآن می‌ماند .

درهندوئیزم نخستین اثبات جهان که جزو تمایل انسانی است در برابر انکار آن تسلیم می‌شود . فقط هندوئیزم جدید کـه (اتیك) اخلاق واثبات جهان درآن باهم متحد می‌شود آن نیرورا درخود خواهددیدکه مبارزه باانکارجهان را به‌پایان برساند .

منابع عمده ما در مورد هندوئیسم باستانی عبارت از پورانا[1]ها و مطـالعات فلسفی دینی گنجانده شده در دو حماسه بـزرگ هندی بنام

2- Puranas

ماهابهاراتا[1] و رامایانا[2] است .

پورانا یا صحیح‌تر پورانام آخیانام «گزارشها و حکایات‌باستانی» است .

آنها مشتمل براساطیر و حکایات توأم باشرح و تفسیر و نتایج آنها است . تفکرات درباره جهان شناسی ، سلسله انساب خدایان . اصل و منشاء نژاد انسانی در آن نقش عمده دارد . قدیم ترین آنهـا احتمالا از قرن چهارم قبل ازمسیح وشاید نیز قدیم‌تر از آنست .

اما مهابهاراتا و رامایاناتقریباً متعلق بقرن دوم بعداز مسیح‌است. باوجود این بینش اولیه آنها اقلاً ازقرن ۴ پیش ازمیلاد وموضوع آنها طبعاً از آنهم قدیم‌تر است .

شاید مذهب هندوئی بهاکتی قدیم ترازمذهب بودا باشد . ولی مسلماً جدیدترازآئین براهمائی بوده وازآن تأثیرگرفته‌است. پس آغاز تحول مـذهب عامه را کـه منتهی بـه هندوئیزم یگانه پرستی می‌شود می‌توان‌ازقرن هشتم تاهفتم قبل ازمسیح دانست .

اینکه بودا ازمـذهب بهاکتی نـام نمی‌برد دلیل این نمی‌شود که مذهب مذبور درزمان او وجود نداشته . زیرا بودابا آئین‌های مختلفی که پیرو انکار جهان بوده‌اند وارد بحث‌گردیده ولـی معتقدات عـامه و توده مردم راطرف توجه قرارنداده است .

نخستین مذاکره بزرگی که درآن واقعیت هندوئی جهان با عـدم واقعیت براهمائی آن در برابر هـم قـرار می‌گیرد در مجموعـه شعر بهاگاوادگیتا[3] گنجانده شده درمهابهاراتا است .

1- Mhabharata 2- Ramayana 3- Bhagavd-Gita

مهابهارا تا مخلص «مهابهاراتاخیانام»[1] یعنی داستان «نبرد بزرگ بهاراتا» است .

این داستان حماسی تقریباً شامل صدهزار بیت و وسیع ترین ادبیات جهانست .

داستان درناحیه دهلی رخ داده . شاهزادگان خانواده بهاراتا که در ودانام آنها برده شده برقوم کورو[2] حکومت می‌نمایند . آنها باپسر عموهای خود پنج شاهزاده پاندو که یك زن زیبا بنام شاهزاده خانم دروپادی[3] دارند (چیزیکه به‌خودی خود قدمت موضوع داستان را نشان می‌دهد) درجنگ هستند . در میان پنج شاهزاده پاندو[4] یا پانداوا یودیس تیرا[5] باانصاف ومروت ، بهیما[6] بازور وقدرت خود و آرجونا[7] با تیراندازی خود مشهوراند . دوطرف جدال توافق می‌نمایند که اختلاف خودرا باطاس تخته نرد تصفیه‌کنند . در نوبت اول پاندوها تمام ثروت خودرا باخته به‌علاوه باید زن مشترك خود دروپادی زیبا را بدشمنان خود بسپارند . برای اجتناب ازین ننگ پادشاه‌کوروها بازی رابهم میزند .

نوبت دوم هم بضرر پاندوها تمام می‌شود . آنها بایستی دوازده سال با دروپادی درجنگلی بسربرند وسال سیزدهم راهم درکشوربیگانه بطور ناشناس بمانند . پس ازگذراندن سیزده سال پرماجرا آنها کشور خودرا مطالبه می‌نمایند. ولی شاهان‌کورودرخواست آنهارارد می‌کنند. بالاخره آنان به پنج دهکده قانع می‌شوند . آنهم مورد موافقت واقع

1- Mahabharata-Khyanam 2- Kurus
3- Draupadi 4- Pandus یا Pandava 5- Yudisth-ira 6- Bhima 7- Arjuna

می‌شود . درنتجه آنها به‌پسر عموهای خود اعلان جنگ می‌دهند .
همه شاهزادگان وپهلوانان ؛ طرف این دسته یا آن دسته را می‌گیرند .
پس ازجنگی که دردشت کورو در شمال دهلی هیجده روز طول کشید
باقی ماندگان آن پیمان صلح می‌بندند وازآن پس در صلح وصفا به‌سر
می‌برند .

این داستان تقریباً نصف اشعار راتشکیل می‌دهد . بقیه‌آن‌عبارت
ازقضایای فرعی خواه خارج از موضوع وخواه قسمت‌های تعلیمی
است . بهترین و زیباترین این داستانها داستان پادشاه نالا[1] وزن وفادار
او دامایانتی[2] وداستان شاهزاده خانم ساویتری[3] است . ساویتری با
شاهزاده بنام ساتیاوان[4] ازدواج می‌نماید؛ بااینکه می‌داند وی در جریان
سال خواهد مرد . در روز مقدر درخواست وی برای زنده ماندن همسر
خود ازخدای مرگ که برای شکار قربانی خود آمده بود مورد اجابت
واقع می‌شود . ایندو داستان زیباترین گوهر ادبیات جهانی است .

بین اشعار تعلیمی که جزو مهابهاراتا شمرده می‌شود مهم‌ترازهمه
بهاگاوادگیتا«سرودانسان نجاح‌یافته» است . این سرودخوان خوشبخت
عبارت‌ازکریشنااست که مانند تجلی‌ویشنونشان داده شده . بهاگاوادگیتا
متعلق بقدیم‌ترین عناصرمهابهاراتابوده ومی‌توان تاریخ آن را (باستثنای
بعضی ملحقات بعدی) از قرن سوم قبل از مسیح دانست . احتمال داده
می‌شودکه بهاگاوادگیتا در اصل یك نوشته مستقل منسوب بیک گروه
هندوئی بوده‌که بعداً جزو مهابهاراتا قرارداده شده است .

بهاگاوادگیتا که درابتدای کتاب ۶ حماسه قرارگرفته مقدم بر

1- Nala 2- Damayanti Savitri 4- Satyavant

شرح وتصویر جنگ بزرگ است .

پیش از نبرد دو طرف درباره مقررات جنگ بتوافق مـی‌رسند . فقط بایـد جنگجویان مساوی ویکسان باهـم طرف شوند . ارابه‌هـای جنگی علیه‌ارابه‌های جنگی ، فیلها درمقابل فیلها ، سواران علیه‌سواران پیاده‌ها با پیاده‌های طرف . نبرد باید پس ازنقض یکی ازمقررات آغاز گردد . آنهائیکه اسیر می‌شوند ؛ آنهائیکه در نتیجه صدمات وارده کنار گذارده مـی‌شوند،بالاخـره فراریان نباید کشته شوند (دستوری کـه در قوانین مانو نیز دیده می‌شود) مردان بار وبنه ، حیوانات باربر وپالان دار، نوکران اسلحه بر موزیك زنها و بطورکلی افـراد غیر جنگی باید دراماں باشند .

درحالیکه دو ارتش حاضر به نبرد صف بسته‌اند دغدغه حاطری بر ارجونا[1] پهلوان بی‌باك دست می‌دهد . وی ازخود می‌پرسد آیاواقعا باید دستور جنگ بین خانواده خویشاوند بـدهـد ومسئولیت آن‌چمان کشتار را بگردن بگیرد . در حال تردید در روی ارابه خود بیحرکت می‌ماند . آن‌وقت‌کریشنا که رانىده ارابه اوست می‌گوید‌که وی نه‌تنها حق دارد بلکه وظیفه دارد‌که فرمان نبرد را صادر نماید .

پس بهاگاوادگیتا نه‌تنها از مسئله کلی مجاز بودن عمل وفعالیت سخن می‌راند ؛ بلکه می‌کوشد که عمل عیراخلاقی را نیز موجه نشان بدهد . راهی که برای اثبات مجاز بودن فعالیت وعمل پیش گرفته بآن امکان می‌دهد وحتی مجبور می‌سازد کـه بادرنظـرگرفتن بعضی شرایط مجازبودن عمل خلاف اخلاق رانیز موجه بشمارد .

1- Arjuna

۱۳- بهاگاوادگیتا

چگونـه بهاگاوادگیتا عمل و فعالیت را توجیه مـی‌نماید درعین حالی که نمی‌خواهد از نظریه انکارجهان صرف نظر نماید .

اثـر مـزبور بینش براهمائـی جهان را بـدون قید وشرط قبول می‌نماید . کریشنا می‌گوید که جهان هیچ معنی ومفهومی ندارد و بغیر از بازیچهٔ که خدا برای سرگرمی خاطر خود بکار انداخته چیز دیگری نیست . «بـانیروی ساحرانه «مـایـا» خـود ؛ همه موجودات را مـانند عروسکهای خیمه شب‌بازی روی‌صحنه می‌گرداند .»

برهمنان چنین نتیجـه می‌گیرند . انسانی کـه بشناسائی حقیقی جهان رسیده باشد باید خودرا از معرکه بازی‌کنار بکشد و تماشاگـر خونسرد وبیحرکت و بی‌قید بماند . ولی کریشنا چنین نتیجه‌گیری را نمی‌پذیرد. وی معتقد است انسانی کـه خـودرا بخدا تسلیم و تفویض می‌کند موظف است که درین بازی شرکت‌نماید ولو هرقدر این بازی در نظر وی گنگ ونامفهوم باشد .

صحیح است که کرشینا عدم‌فعالیت را آنچنانکه برهمنان توصیه می‌نمایند دربست طرد نمی‌کند . «اعراض از فعالیت و فعالیت هر دو منتهی بسعادت و نجاح است ؛ با وجود این بین آندو باز عمل بهتر از خود داری است . »

علاوه بر این چیزی که اهمیت دارد واقعاً خـودداری از عمل نیست .« برای رهائی‌از فعالیت کافی نیست که انسان‌از عمل خودداری نماید . عدم فعالیت به تنهائی بـه کمال سوق نمی‌دهد . » عـدم فعالیت حقیقی یك چیز روحی و فکری است .

انسان باید بآن مرحله برسد که هیچ کاری را بمنظور نفع وسود از روی کینه یا انتقام ؛ بسان آنهائیکه کورکورانـه در جهان زندگی می‌کنند ودر آن خوشی خود را میخواهند ؛ انجام ندهد . اگر قلب و روح وی از محرکهای انتفاعی عمل آزاد شده باشد ؛ هـرقدر بخواهد کار بکند باز در عدم فعالیت بسر میبرد و از آن خارج نمی‌شود .

بهاگاوادگیتا همان راهی را می‌پیماید کـه قبلا بـودا در آن گام نهاده بود .بوداتحت فشارتمایل طبیعی،انزواوارتیاض رامحکوم کرده وتوصیه می‌نمود بایـد کوشید کـه بیش از همه چیز نسبت بجهان بـه وارستگی نفسانی رسید . بهاگاواد از آنهم جلوتر می‌رود و وارستگی نفسانی را بخود فعالیت و عمل هم تطبیق میکند و میگویـد : «انسانی که در نهایت وارستگی عمل میکند بهدف نهائی میرسد . » بـالاترین درجه عدم فعالیت عبارت‌از انجام‌عمل‌است بطوریکه اصلاً آنرا انجام نمیدهد . بعقیده کریشنا تـرك عمل و فعالیت نـه خواست خداست ونه قابل تحقق . خود خدا با آفریدن جهان و بـرپـا نگه داشتن آن بعمل دست میزند. پس انسان چگونه میتواند ادعای عدم فعالیت درسرداشته

باشد ؟ باید بداند مادامیکه زندگی می‌نماید نمی‌تواند لحظهٔ دست از عمل بردارد . کریشنا به آرجونا چنین میگوید : « ماندن درزندگی نمی‌توانی ؛ مگر با ماندن در فعالیت . »

بهاگاوادا گیتا می‌بیند که انکار جهان نمی‌تواند باقی بماند مگر اینکه دائما به اثبات آن گردن نهیم . بالاخره باین نتیجه میرسد که انسان‌باید حق انجام عمل‌و فعالیت لازم برای نگاهداری حیات وانجام وظایف را برای خود قائل گردد .

بهاگاوادگیتا همان عقیده براهمانیسم‌را ـ که فعالیت را باوظایف طبقه‌ای مجاز وموجه می‌شمرد ـ اتخاذ نموده و آنرا گسترش می‌دهد وبدین نحو باین مرحله میرسد که هم فعالیت و هم عدم فعالیت رابیك عنوان مجاز شمارد . اگر نظام خدائی جهان مستلزم فعالیت وعمل‌باشد در اینصورت چیزی بالاتر از آن نخواهد بود .

کریشنا میخواهد که‌انجام عمل از روی وارستگی قلبی وباطنی صورت گیرد ، ووقتیکه وی از فعالیت وعمل سخن میگوید منظورش تنها انجام تکالیف طبقه‌ای است نه‌هر عملی که انسان برحسب تمایلات و محرکهای طبیعی انجام میدهد . برای فهم بهاگاوادگیتا باید همیشه بخاطر داشته باشیم که افق دید آن همان اندازه محدود وتنگ است که برهمانیسم .

انسان نباید بخاطر فوائدی که برای خود یا دیگران انتظار دارد دست بکار بزند .

وی باید از اینکه میل رسیدن به نتیجه‌ای محرك آن باشد خود داری نماید . اگر دست بعملی میزند وکاری انجام میدهدباید منحصراً بخاطر وظیفه و تکلیف باشد بدون داشتن کوچکترین منظور انتفاعی.

کانت نخستین کسی نیست که نظریه دستور بدون قید وشرط را صادر کرده است . نظریه مزبور قبل از کانت در گفته‌های کریشناوجود داشته . « انسان فقط باید بعمل اندیشه نماید نه نتایج و فوائـد آن . » در صورتیکه کانت حتی تعیین نمی‌نمایـد کـه تکلیف مطلق عبارت از چیست ؛ کریشنا تصریح می‌کند کـه تکلیف شامل فعالیتی ووظایفی است که ازطرف‌طبقه‌ای که‌شخص ارتولد بآن‌منسوب‌است تعیین‌میشود.

این در عشق بخدا و تسلیم محض باوست که هر فعالیتی باید صورت پذیرد . زیرا این خداست که‌در هر شخص عمل میکند .انسان باید ازین اشتباه منحوس که عامل حقیقی عمل خود اوست بیرون‌بیاید. هیچ‌عمل انسانی صورت نمی‌پزیرد مگر بااراده ومشیت خدا . کریشنا راه سازش دادن جبرو اختیاررا بـدین نحو بدست میآورد کـه بگوید انسان باتسلیم بخدا آزادانه و از روی اختیار عملی را که خدا بدست و باوساطت او انجام‌میدهد قبول می‌نماید .

ازین دیدگاه بلند کریشنا میتواند عملی را که در نظر عامه باید زشت وبد شمرده شود نیك و خیر بداند .

مسئله مهم که انسان باید مطرح سازد این است : آیـا عملی را که باید انجام بدهد چنانست که حتماً وجبراً باید او انجام بدهد و آیا آنرا در تسلیم محض انجام میدهد یـا نـه ؟

اگر دراین امریقین داشته باشدآنوقت مبری‌ازهرگونه‌خطا و گناه است اگر چه دست بقتل هم زده باشد .

« انسان نبایداز انجام عملی که فطرتاً بعهده او واگزار شده شانه خالی نماید اگرچه متضمن بدفرجامیهائی هم‌بوده باشد. هر اقدام‌همراه بانافرجامیهاست مانند آتش که همراه نادود است .»

«حتی یك جنایت کار بزرگ اگر ازته دل مرا مورد ستایش قرار دهد و تنها بمن فکر نماید باید مانند یك نفر درستکار شمرده شود .زیرا با نیت و فکر خوب عمل می نماید .»

«اگر تو بزرگترین همه گناهکاران باشی در زورق معرفت حقیقی تمام اقیانوس بدی وشر را خواهی پیمود و بساحل خواهی رسید.»

پس کریشنا میتواند این حقیقت ساده را اعلام بدارد که انکار جهان واختیار مستلزم انکار مسئولیت وخطا است .

دردنباله نظریه‌ای که کریشنا به آرجونا توصیح میدهداز او میخواهد که علیه پسرعموهای خود بجنگ بپردازد. جنگجو باید بداند که او نیست که می کشد. وی انجام نمیدهدمگر کاری را که خدا خواسته. علاوه بر این باید بداند که بر حسب معرفت حقیقی در حقیقت امر؛ نه قتل هست و نه مرگ. فقط کالبد گذران و فانی معرض آن چیزی میشود که مرگ می نامند نه نفس فنا ناپذیر .

«هر کاری بکنی این شمشیر زنان صف کشیده در خط جنگ راه فنا خواهند پیمود . در واقع آنهاایں جنگجویان حالا بدست من نابود گردیده‌اند . تو فقط آلت دست من باش .

«همچنانکه مرد لباسهای کهنه خود را درمیآورد تالباسهای نو بپوشد؛ روح نیز کالبدهای کهنه‌را ترك می کند تابا کالبدهای نو دمساز گردد .»

« زیرا آنکه رائیده شده پایانش مرگ است . و آنکه می‌میرد سرنوشتش باز آمدن. دربرابر اجتناب ناپذیر شکوه وزاری بیفائده است.»

کریشنا در پایان توضیح خود از آرجونا می‌پرسد : « آیا شك و تردید ناشی از نادانی تو برطرف گردید یا نه ؟» آرجونا پاسخ میدهد: « آری حالا من از شك و تردید رهائی یافتم .» سپس بدون مکث فرمان نبرد داد .

بهاگاوادگیتا پس ازانتشارخود در اروپادر پایان قرن ۱۸ و آغاز ۱۹ بااستقبال‌پرشوری روبروگردید. ویلهلم فون هومبولت[1] درخاطرات فرهنگستان برلین (۱۸۲۶ - ۱۸۲۵) بررسی جالبی درباره آن بعمل آورد و درنـامه خود به فون گنتس[2] (۱۸۲۶) آنرا « عمیق ترین و عالی‌ترین اثری که جهان بوجودآورده » نامید .

اگر بهاگاوادگیتا تا این درجه در افکار اروپائیان تاثیر بخشیده از اینرو است که نخستین اثری است کـه برآنها یکنوع عرفان تسلیم وتفویض مبتنی برفعالیت و نه زهد و انزوا را شناسانده . اثر مزبور آن سوابق ذهنی و فکری را کـه اروپائیان در مـورد عـرفان داشتند زائل می‌ساخت . زیرا اروپائیان تا آنروز فقط از یکنوع عـرفان کـه تزهد وتامل باشد و مبداء آن بقرون وسطی یـا دوره باستانی میرسد سروکار داشته‌اند .

در واقع بهاگاوادگیتا هیچ وجـه مشترکی باطرز تفکر اروپائی ندارد. اثرمزبور،مسئله‌فعالیت‌رامطابق‌طرز تفکرهندی که‌با آئین‌براهمائی عدم فعالیت رشد نموده است مطرح میسازد . اثر مزبور بدون اینکه بآئین‌براهمائی‌صدمه برساند میکوشد اثبات نماید انسانی‌که درکانون خانواده خود مانده و بشغل خویش ادامه میدهد میتواند بهمان تزکیه نفس ورهائی برسد که راهب دست از عمل شسته .

در بهاگاوادگیتا انکار جهان مانندفرمانروای مطلقی دشمن خود اثبات جهان‌را پس‌از خلع سلاح آن‌درکنار خود می‌نشاند. وی مجاز بودن فعالیت‌را می‌پذیرد بشرطی‌که محرکهای طبیعی آن کنار گذارده شود .باروش ماهرانه‌ای رقیب خودرا بی‌خطر میسازد ومفهوم فعالیت

1- Wilhelm von Humbolt. 2- Fr' Von Gentmy.

مبری از مادیت را بوجود میآورد . مفهومی کــه عـامل اصلی تأثیر سحر آمیز بهاگاوادگیتا باید شمرده شود .

ولی فعالیتی که نمی‌خواهد علت محرکه خودرادرنتایج خودجستجو نماید از مسیر طبیعی حود منحرف میشود. ایده آل عالی بهاگاوادگیتا غلط ونادرست است فعالیت عالی حقیقی آنست که‌در تحقق‌منظورهای طبیعی از عالی ترین هدفها وایده‌آلها الهام بگیرد .

هیچ وارستگی بـاطنی از جهان بمعنی حقیقی بـدست نمیآیـد مگر وقتیکه این توانائی را بدهد که در جهان باروح و فکر بی‌آلایش بزرگترین فعالیت را انجام بدهید .

نظریــه بهاگاوادگیتا را اگر درست نگاه کنیم و بعمق آن فــرو برویم خواهیم‌دید که شباهت‌زیادی بفلسفه‌صوری فیخته[1] دارد (۱۸۱۴- ۱۷۶۲) . بعقیده فیخته هم انسان در یك بازی ای شرکت می‌نمایـد که خدا برای سرگرمی حود انجام می‌دهد .

خدا اصل ابدی‌ومطلق‌هرهستی‌نمی‌تواند درتأمل درخود بسربـرد . او اراده عمل و فعالیت است و احتیاج دارد که خود حـدودی بــرای خود برقرار سازد تافعالیت وی در برابر آنها صورت گیرد . حدی که وی برای خود برمی‌نهد عبارت ار جهان محسوس است .

این جهان وایحد برای او صرورت‌دارد؛ همانطوریکه ساحل‌که اوقیانـوس را محـدود میسازد بــرای آن ضرورت است . فعالیتی کــه انسان در جهان انجام میدهد از فعالیت من مطلق جاری و منتج میشود. این فعالیت بعقیده فیخته عبارت از « گسترش سلطه ذهـن روی جهان ماده » است .

1- J. G' Fichte

چیزیکه برای فیخته مهم می‌نماید ایستکه برای شرکت انسان در فعالیت خدا جنبه اخلاقی بدهد. از ایرو بامهارت وشجاعت اخلاق رابطور کلی عبارت‌از فعالیتی تعریف می‌نماید که هدفش حاکم‌کردن عقل در جهان محسوس است . فیخته روی نظر خاص خود در مورد فعالیت خدا بالاخره معنی وجهتی بعمل انسانی قائل میگردد . برعکس در بهاگاوادگیتا انسان در بازی شرکت نمی‌نماید مگر ار روی وظیفه کورکورانه؛ بدون اینکه کوششی در جستجوی معنی وجهت این بازی بنماید ونه‌هم در معنی و جهت عمل خود .

اما در باره اخلاق بهاگاوادگیتا رویه عجیبی دارد . بایمعنی در عین حال‌هم افکار اخلاقی وهم غیر اخلاقی راتعلیم میدهد .بهاگاوادگیتا هم مانند بودا عواطف خیر حواهانه و مهذب بودن از هرگونه کین را دلیل وارستگی باطنی و بریدن از جهان می‌شمارد . پس هندوئیسم در اخلاق جلوتر و مترقی تر ار براهمانیسم است.

« انسانی مهذب از هرگونه کینه ، رئوف و سرشار از نیکی ، مبری از خود خواهی . بی قید در برابر رنجها و شادیها ، صبور و مسلط بر خویشتن ، استوار در تصمیم خود که ذهن و فکرش کاملا معطوف و متوجه من باشد . این چنین انسان در نظر من عزیز است .»

با وجود این هندوئیسم بهاگاوادگیتا هنوز انسان را ملزم بیك فعالیت اخلاقی نمی‌نماید . عشق بخدا که دراثر مزبورتوصیه میشود؛ خود علت محرك خودش است و مجبور نیست که در مهر و محبت بانسانها خود را نشان بدهد . اخلاق بهاگاوادگیتا هنوز بمرحله عشق و مهر فعال نمی‌رسد و مانند آتشی است که شعله‌های آن نمی‌تواند از توده دود سربالا بکشد. نباید از نظر دور داشت که در اثر مزبور

گفتگو از تسلیم بخدای عشق و مهر در میان نیست .

خدا در آن برتر از مفاهیم زشتی و زیبائی ، نیکی و بـدی شمرده شده و در اینمورد کاملا از آئین برهمائی پیروی می‌نمایـد . و چون میخواهد کـه انسان در فعالیت خود مطلقاً طریق‌تسلیم و تفویض پیش گیرد ؛ پس خودرا اجباراً در وضعی می‌بیند کـه باید هـر عملی را اگر چه غیر اخلاقی هم بوده باشد مطابق مشیت واراده‌خدا بـداند؛ بشرط اینکه باروح و نیت تسلیم و تفویض انجام گرفته باشد .

در صورتیکه در عرفان برهمائی این چنین نیست . دربرهمایسم پیوستن‌به برهمان فقط در عدم فعالیت بدست میآید . انسان بهیچ وجه و هیچ وقت خود را در وضعی نمی‌بیند که مجبور بانجام عمل بـد در خدمت وجـود مطلق گردد . مـادامیکه انسان در فعالیت می‌مانـد طبعاً تابع مفاهیم خوب و بد هم می‌ماند . اصل بـرتر از نیکی وبـدی فقط بعدم فعالیت میتوانـد منطبق گردد .

اگر در هـر دوره عرفـان گرایشی بـانکار جهان و عـدم فعالیت داشته از این‌جهت بوده که پیوستن بوجود نامتناهی با کارو عمل مسئله ایست که فکر بشر نمی‌تواند آنرا حل نماید . بچه نحو انسان میتواند خودرا در خدمت نیروی مرموز خالقه بگذارد. بچه نحو میتواند آلت فاعله ضروت غیر قابل فهم و بـرتـر از اخلاق و در همان حـال یك شخصیت اخلاقی باشد ؟

دانشمند بزرگ بی‌نامی کـه نظریه خود را دربـاره جهان در بهاگاوادگیتا شرح داده کوشیده‌در عمل نیز یکنوع‌عرفانی وضع نماید. وی مجبور بوده باین آزمایش دست بزند. وی که از یك طرف پیرو نظریه انکار جهان بوده و بـاوجود این میخواسته اصل فعالیت را حفظ

نماید نمی‌توانست خود عمل را فی‌نفسه توجیه نمایـد مگر فقط از راه تسلیم و تفویض بخدا . وچون معتقد بوده که برای خدا مفاهیم انسانی خوب و بد وجود ندارد نمی‌توانست فعالیت‌های انسانی را به بدونیك شدیداً و دقیقاً تفکیك نماید . این جریمه‌ایست کـه وی بـرای توجیه فعالیت در ذهنی که از انکار جهان مایه گرفته می‌پردازد .

بهاگاوادگیتا یکنوع ابوالهولی است . اثـرمزبـور وارستگی از جهان، نیکی، عدم کینه، عشق بخدا و تسلیم مطلق باورا می‌ستاید و در همان حال باسبقت گرفتن برنیچه انسان را ازمقید بودن بمفاهیم حوب و بـد در فعالیت خویش معاف میدارد .

ستایش کنندگان بهاگاوادگیتا مجبوراند مقام آنـرا بدرجه کمال بالا ببرند ؛ بدون اینکه مفاهیم نیچه‌ای را که در آن نهفته است در نظر بگیرند .

۱۶ ـ از بها گاو ادگیتا تا عصر جدید

دربهاگاو ادگیتا هندوئیزم باشناساندن اینکه فعالیت همان ارزش عدم فعالیت دارد حق هم ترازی با براهمانیسم بدست میآورد.

درجریان سده‌های بعدی هندوئیسم بزرگترین نیروی مذهبی میشود؛ بطوریکه میتوان گفت عامل بزرگ شکست بودائیسم درهند آئین مزبور بوده است نه براهمانیسم. زیرا همان عامل نیروی بودائیسم یعنی اخلاق دینی در آن نیز بهمان درجه وجود داشته است. بعلاوه مذهب هندو ازین لحاظ که دین توده وعامه بوده بربراهمانیسم رجحان دارد؛ و به انسان اجازه میدهد که مذهب اجدادی خود را حفظ نماید. و از طرف دیگر به او وعده می‌دهد که باادامه فعالیت حیات روزانـه هم میتوان بمقام قدسیت رسید.

مقاومت هند در برابر اسلام که از قرن ۱۱ همیشه مورد تهدید این بوده در درجه اول مدیون هندوئیسم است.

دردوره اسکولاستیك این مسئله مطرح میشود که آیا هندوئیسم

هم میتواندبه متون مقدس متکی باشد. سامکارا[1] (قرن نهم پس ازمیلاد) دکتر بزرگ اسکولاستیك براهمائی مسئله رابدین نحو حل‌می‌نماید که دراوپنی‌شاد دونظریه وجود دارد: نظریه حقیقی‌براهمائی (حقیقت درجه اول) ودر جنب آن نطریه دیگری (حقیقت درجه دوم)که هندوئیسم از آن پدید میآید .

ولی هندوئیسم که قرن به قرن گسترش بیشتری می‌یابد بحدی می‌رسدکه دیگر به مقامی که براهمائیسم در جنب خود ـآن قائل بود قانع نمی‌شود.متفکربزرگ هندو رامانوجا[2](۱۱۳۷-۱۰۵۵)درتفسیرهای خود به ودانتاسوترا[3] ادعامی‌نمایدکه و دانتاسوترا وحتی اوپـنی‌شادها فقط نظریه هندوئی تسلیم کامل را توصیه می‌نماید نه نظریـه براهمـائی پیوستن به‌براهمان را.وی براهمان‌را مانند یك‌خدای شخصی می‌داندو با ویشنو یکی‌می‌شمارد . طبیعی است‌که دراین‌موصوع توفیق نمی‌یابد مگر با انحراف جستن از متون . وی در برابر عظمت عرفـان حقیقی براهمائی هیچ تفاهمی از خود نشان نمیدهد .

دربهاگاوادگیتاهندوئیسم‌پهلوی‌براهمانیسم‌جامی گیرد.درتفسیرهای رامانوجا با تغییرمتون مقدس وخود آئین‌براهمائی‌درحهت‌نظریه‌خاص خودمیخواهدجای‌آنرا بگیرد.این‌گرایش یعنی‌هندوئی کردن‌براهمانیسم در جریان قرنهای‌بعدی ادامه پیدا می‌کند، ورابند رانات تاگور آنچه را که رامانوجا آعازکرده بود بپایان میرساند .

عرفان خالص براهمائی نمی‌تواند در جنب عرفان هندوئی مقام خود را حفظ نماید؛ زیرا فقیرتر وبیروح‌تر ازآنست . عرفـان مزبور

---

1 – Camkara 2 – Ramanuja 3 – Védanta-Sutras

اکتفامی‌نماید بملاحظه اینکه من‌غیرمادی انسان وارواح‌تمام موجودات همانند روح کل وجهانی هستند . از طرف دیگر اجرای آئـین مزبـور مشکل است . زیرا میخواهد که انسان مطلقاً از جهان قطع علاقه نماید. برعکس درعرفان هندوئی انسان واقعاً باهستی عالی ارتباط پیدا میکند ومیتواند بدون اعراض از زندگی معمولی خود را بوی تسلیم نماید.

بدین نحو توجیه میشود که به مرورزمان عرفان خالص‌براهمائی ازطرف عرفان براهمان ـ هندو که صورت وقالب‌آن براهمائی ولـی روح ومعنی آن هندوئی است‌کنار زده می‌شود.

در نظریات رامانوجا عنصراخلاقی‌بیشتر ازبهاگاوادگیتا اهمیت پیدا میکند به اینمعنی‌که رامانوجا آنقدرها هم در ماهیت وذات برتراز اخلاق خدا اصرار نمی‌نماید . بلکه از مهر وشفقت وی نسبت بآنها هم گفتگو می‌کند . دیگر سئوال نمی‌نمایدخداکه اصل برتر ازاخلاق‌جهان است چگونه میتواند در عین حال شخصیت اخلاقی باشد . تصوروفکر اینکه مهروعشق بحدا باید در دوست داشتن آنها تظاهر نماید از ذهن او بهمان اندازه دور است که از بهاگاوادگیتـا . با وجود این وی در گفته های خود دوست داشتن خدا را بیشتر مربوط به احساس وعاطفه می‌داند نه استدلال وتفکر محض .

بعضی از سرودهای نیایش ویشنو حاکی ار عشق پرشوری‌بخدا است . گویندگان‌آنها شعرای کشور مارات و مشهورترین آنها نامدو[1] (نامادوا) (؟ ۱۳۵۰ - ۱۲۷۰) وتوکارام[2] در حوالی (۱۶۴۹ - ۱۶۰۸) بوده‌اند .

چه‌وقت وچگونه تصور عشقی‌که به‌انسانها فداکاری می‌نمایددر

1 – Namdev 2 – Tukaram

ذهن هندوئی جنب فکر و تصور عشق بخدا پدید میآید ؟

عشق به انسانها دراخلاق توده وعامه از قدیم بوده وبوسیله آنهم تدریجاً درعرفان هندوئی رخمه نموده است .

تصور عشق فعال در وجدان توده مردم زنده است. ولی نه براهمانیسم، نه بودیسم و نه وهم هندوئیسم نخستین نتوانسته بود آنرا جزو آئین خود قرار دهد . زیرا انکار جهان آنرا اجازه نمی‌دهد . از اینرو است کـه بهاگاوادگیتا با کمال تعجب ما اروپائیان فقط انجام تکالیف طبقه‌ای را ملازم و مجاز می‌شمارد ومیکوشد ـ بدون اینکه در اینراه توفیق یابد ـ آن را باانکار جهان سازش دهد .

اما فعالیت فردی ناشی‌از اصل مهرو عشق که هرفردی دردل‌خود دارد باندازه مهم‌وپردامنه است که انکار جهان بدون کنار رفتن نمی‌تواند آنرا بپذیرد .

چنین است توجیه این امر عجیب که فکر هندی قرنها درمرحله یك اخلاق ناقص باقی مانده است . تابالاخره در نتیجه گسترش اخلاق توده‌ای مجبور میشود باخلاق عملی ومهر و محبت مقامی قائل شود و اصل انکار جهان را خدشه وارد سازد .

این‌گام قاطع را فقط هندوئیسم میتوانست بردارد .

فکر و تصور مهر ومحبت درباره دیگران دراخلاق تودهٔ هنداز قدیم وجودداشته. این مطلب از آثار متعدد ادبی بویژه از پندهای موجود در کورال[1] اثری که تاریخ آن به قرن دوم بعد از مسیح میرسد ـ معلوم می‌گردد.

کورال مجموعه ۱۳۳۰ اندرز بصورت شعر است و به نساجی بنام تیروالوار[2] نسبت داده شده . مؤلف نامبرده مسلماً همه آن دستورهـا و

1– Kural 2 - Tiruvalluvar

احکام را خود نساخته ؛ بلکه اکثر آنها را که از قدیم جزو ذخائر فکری قومی بوده بشعر درآورده. کورال به معنی قطعه وپند است. و تیر - والوار هم اسم خاص نیست بلکه یکنوع اسم نوع بوده که به‌معلمین دینی که وظیفه خود را بین طبقات پست هند جنوب انجام می‌داده‌اند اطلاق می‌شده.

اثر مزبور بزبان تامول که یکی از لهجات غیر آرینی جنوب هند بوده نوشته گردیده. از زندگی تیر والوار هیچ اطلاع دقیقی نداریم. برحسب داستانها وی ازدواج کرده بوده. روزی مردی پیش وی آمده می‌پرسد آیابهتراست انسان درحال انزوا وارتیاض بسر برد یاتشکیل خانواده بدهد. تیر والوار درپاسخ وی زن خود را که درکنارچاه آب بود صدا می‌زند. زنش فوراً دلو را رها کرده پیش او میآید. سپس هنگامیکه برای نهار او مطابق معمول تامولها برنج سرد باقیمانده روز پیش‌را آورد؛ شوهرش ادعاکرد که‌غذاگرم است ودهان اورامیسوزاند. زنش شروع به باد زدن‌کرد تاغذا سردگردد. کمی بعد چیزی از دست خود بزمین می‌اندازد ومیخواهد که زنش چراغ بیاورد تا آنرا پیدا نماید؛ با اینکه روز روشن بود و نیازی بروشنائی چراغ نبود. زنش فوراً چراغ‌حاضر کرد. آنوقت تازه وارد میگوید: «من‌پاسخ ترافهمیدم وقتیکه انسان زن خوب ومهربان ومطیعی‌دارد بهتراست تشکیل خانواده بدهد. وگرنه انزوا وارتیاض اولی‌تر.»

چه فرق واختلاف فاحشی بین‌کورال وقوانین مانو «مانی» که تقریباً چهار صدسال پیش از آن تألیف‌گردیده دیده میشود! در قوانین مانو «مانی» که تحت تأثیر براهمانیسم بوده فقط محل‌کوچکی برای واقعیت جهان داده شده. ولی درکورال انکار جهان مانند ابر کوچکی

در افق دورا دور بنظر میرسد . در ۲۵۰ پند که خلاصه مجموعه مزبور شمرده میشود مؤلف آن عشق زمینی را تجلیل می نماید. بعدها سروصدای بزرگی راه انداختند وچنین ادعا نمودند که اشعار مزبور کنایه از عشقی است که در آن روح بخدا می پیوندد . در اخلاق کورال هم مانند قوانین مانو « مانی » تصور پاداش و مکافات نقشی بازی می نماید . راه تقوی و فضیلت توصیه می شود ؛ زیرا انسان را به تناسخ بهتری وشاید هم برهائی ازباز آمدنها میرساند . دربعضی از اشعار کورال این فکر سطحی دیده میشود که رفتار نیك موجب رفاه مادی ورفتارزشت موجب بدبختی است . باوجود این در اخلاق کورال محرك و عامل پاداش اهمیتی را که دربراهمانیسم وبودیسم وبهاگاوادگیتا بآن داده شده ندارد . دربعضی اشعار گفته می شود که نیکی باید بخاطر خود انجام داده شود .

«اگر هم گفته شود که جهان دیگری وجود ندارد باز بخشش و کرم عمل نیك خواهد بود .»

«آزادگی حقیقی هیچ جبران وپاداش نمی خواهد . زمین وخاك درمقابل بارانی که می بارد هیچ پاداشی بابرها رد نمی کند.»

درصورتیکه بهاگاوادگیتا فعالیت را فقط باین علت که هماهنگ بانظام جهانی است ؛ بالحن سرد و از روی اجبار مجاز می شمارد ؛ کورال آن را با مفهوم وتصورفعالیت اخلاقی توجیه می نماید . کار و سود حاصل از آن این مزیت را دارد که بانسان اجازه می دهد بعمل نیك بپردازد .

«کوشش دررفاه وثروت هدفش اینست که انسان بتواند مهماندار باشد وازبیچیزان دستگیری نماید .» «ثروتی که از کوشش مدام بدست

بیاید در نظر اشخاص باتقوی هدفش در انجام خیرات است.»

برای کورال برخلاف بهاگاوادگیتا وظیفه فقط مجموع وظایف محوله ازجانب طبقه شخص نیست. بلکه تمام اعمال نیك است.»

خلاصه اثبات جهان در کورال بدرجه میرسد که انتظار آن را انسان درپیش یکنفرهندی نداشت.

«اگر تقدیرهم اجازه نیل بهدف ندهد؛ کوشش برای رسیدن بآن بخودی خود پاداش رنج و کوشش است.»

کورال هم مانند بهاگاوادگیتا وبودا میخواهد که انسان وارسته ازجهان، مبری از کین، باشد وازکشتن و آزار خود داری نماید. و مانند بودا تهذیب نفس ورسیدن بکمال را توصیه می کند ولی آنرا با اخلاق فداکاری فعال تکمیل می‌نماید.

«انسان بدون مهرهمه چیزرا بخود جذب می‌نماید؛ مرد بامهر بامغز استخوان خودرا بدیگران تقدیم میدارد.»

«زندگی یکروح بدون عشق ومهرشبیه رویش درخت خشك در زمین سنگلاخ است.»

- «عمل بی‌شائبه درعظمت ازاوقیانوس هم بزرگتراست.» - بچه می‌ارزد تمام اعضاء بدن اگر فاقد حیات یعنی عشق ومهر باشد.»

کورال خطوط و صفات دقیق وصریح ایده‌آل مرد نیکو کار را ترسیم می‌نماید. درمورد مسائل مربوط برویه شخص نسبت بخود و نسبت بجهان عمیقانه وماهرانه بحث می کند.

در ادبیات جهانی کمتر مجموعه امثال وحکم میتوان یافت که درعظمت بپای کورال برسد.

«ارزش دهش درنفس خودش‌نیست. این ارزش مربوط‌باصالت

وعلو عاطفه کسی است که از آن برخوردار است .» «بزرگتر از تأثیر دهش انجام شده از دل باعطوفتی تأثیر کلمات دوستانه ایست که باچهرهٔ بشاش زده شود .» «برای آنهائیکه نمی‌توانند خوشرو باشند ؛ جهان پهناور حتی درروز روشن نیز غرق در تاریکی است.» ــ «بین تمام خزائنی که ممکن است انسان بدست بیاورد ؛ هیچ یك بازرش فقدان آز نمی‌رسد.» «فراموش کردن نیکی ، نیکی نیست ؛ فراموش کردن بدی که در بـاره تو کرده‌اندنیك‌است.» ــ «کسیکه در برابر حرفهای موذیانه مردخشمگینی بردرد خودمسلط می‌ماند ؛ مانندمرتاضان مقدس وپاك است .» ــ «تسلط برخود ؛ انسان را بر کشور رفاناپذیران هدایت می‌نماید؛ برعکس خشم اورا در تاریکی‌ها فرومیبرد .» ــ «کسیکه ولع خوشی وخوشگذرانـی ندارد و میداند که درد و رنج امور طبیعی است ؛ هیچوقت آرامش باطنی را از دست نمی دهد». « آنهائیکـه بدون تسامح در وظـایف خود ؛ دیگران رانیز مراعات‌می‌نمایند ، جهان، خود را در اختیار آنها می‌گذارد .»

«هرقدر مقام عالی داشته باشند ؛ آنهائیکه فاقد عـواطف عالـی هستند ؛ عالی نیستند هرقدر مقام کوچك داشته باشند آنهائیکه فاقد عواطف پست‌اند عالی هستند.»

«اگرصبح بنزدیکان خود بدبختی فراهم‌نمائی ؛ بعدازظهر همان بدبختی بسراغ تومی‌آید .» ــ «هیچوقت ولع بازی نداشته باش ؛ اگـر هم برداشته باشی . سود قمار بازی بقلاب فلزی می‌ماند که ماهی بلع می‌کند .»

چنین است اثبات اخلاقـی جهان درآغاز تاریخ آنطوریکه در میان توده مردم وجودداشته ؛ بااینکه هیچ اثری از آن نه دربراهمانیسم

نه در بودیسم و نه در هندوئیسم بهاگاوادگیتا دیده نمی‌شود . در سایه کوشش‌وافکار شخصیت های بزرگی که در میان توده‌ها زیسته و با آنها اشتراك‌عواطف واحساسات داشته‌اند ؛ این‌اخلاق تدریجاًوارد‌هندوئیسم می‌شود .

صفت ممیزه این تحول‌هندوئیسم اینست که از دوره قرون‌وسطی راما[1] که‌یك خدای اصولاً اخلاقی بوده تدریجاً بهمان اندازه ازاهمیت میرسد که ویشنو[2] ، سیوا[3] و کریشنا[4] داشته‌اند.

راماهم مانند کریشنا قهرمانی‌است که بعد ها بمقام خدائی‌رسانده شده‌وبالاخره مظهرویشنو شمار رفته . رامایانا[5] که حماسهٔ در تجلیل اوست به‌والمی کی[6]شاعر نسبت‌داده شده‌وقسمت های اصلی آن‌احتمالاً ار قرن چهارم پیش ار مسیح است .

این‌مجموعه شعر بصورت بسط‌یافته‌ای که دردست ماست مرکب ار ۲۴۰۰۰ بیت وتاریخ‌نگارش آن احتمالاً ارقرن ۲ بعد از مسیح‌است.

اما افسانه راما مسلماًخیلی قدیم‌تراست .وی اصلا ازشمال‌شرقی هند ازکشور کوزالا[7] بوده . همان ناحیه‌ای که درست در آن بودیسم پدید آمد .

راما‌فرزند موردعلاقه شاه داساراتا[8] است که چون نزدیکی‌مرگ خود را احساس میکرد ؛ دوست میداشت وی را بجانشینی خود تعیین نماید . ولی یکی از زنان وی اصرار داشت که تاج وتخت خود رابه به‌پسری که او داشته وبهاراتا[9] نامیده می‌شد واگذار نماید . چون شاه

---

1 - Rama 2 – vishnu 3 - Çiva 4 – Krishna 5 – Râmâyana 6 – Valmiki 7– kosala 8– Daçaratha 9 – Bharata

سابقاً به او وعده داده بود که دو تا از در خواستهای وی را اجابت نماید از اینرو لازم بود که به وعده خود وفا نماید ؛ بعلاوه راما را هم چهارده‌سال تبعید کند. راما هردو را قبول نمود تا پدرش بتواند وعده‌های خود را انجام دهد. همسر باوفایش بنام سیتا[1] «یعنی شیار» هم همراه وی راه جنگل را پیش گرفت . پس از مرگ پادشاه بهاراتا پیش راما آمد ؛ از وی معذرت خواست ودرخواست نمود که بر تخت شاهی بنشیند. ولی راما برای اینکه قول پدرش را محترم شمارد از قبول پیشنهاد مزبور خودداری کرد . اما زن او سیتا در جنگل بدست راوانا[2] ربوده میشود . راوانا وی را بجزیره لانکا[3] (احتمالاً منظور جزیره سیلان است) که در آنجا بصورت انسانی حکمرانی می‌نمود برد . ولی سیتا چون از همسری وی امتناع میکرد ؛ درنتیجه درغاری زندانی وتهدید به مرگ شد. مگر اینکه در مدت یکسال در رای خود تجدید نظر نماید .

راما بوسیله پادشاه عاقل میمونها هانومات[4] فرزند خدای باد اطلاع پیدا کرد که زن او کجاست . هانومات بجستجوی سیتا میرود ؛ بطرف جنوب پرواز میکند ؛ بدریا میرسد ؛ از راه هوا درسه روز بجزیره میرسد . بصورت گربه بغار میرود و بزندانی راه می‌یابد . سیتا جریان را باو نقل می‌نماید و میگوید که بیش ار دو ماه از موعد مقرر نمانده‌است. هانومات پیش راما برمیگردد. همراه‌لشکر بزرگی از میمونها باشتاب بسوی جزیره رهسپار میشوند .درعرض چند روز میمونها بوسیله درختان وصخره‌ها پلی روی اقیانوس برپا میسازند . شهر را وانا محاصره میشود و پس از جنگهای شدید بتصرف در میآید . راما، راوانا

---

1 – Sita 2 – Ravana 3 – Lanka 4 – Hanumat

را در جنگ تن بتن می کشد ؛ و با سیتا بکشور خود برمیگردد .زیرا چهارده سال تبعید وی پایان یافته است.

دعوت به پرستش راما ـ خدا و تسلیم باو از طرف رامانانندا[1] (حوالی ۱۴۰۰ بعد از مسیح) که از پیروان مکتب رامانوجا بود شروع گردید.

در عرفان این شخص اخلاق نقش بزرگتر از مکتب‌های پیشین دارد. بالاخره در عقایدوی برای نخستین بار باصراحت اعلام میشود که‌تسلیم بخداودوست داشتن‌او بایدبادوست داشتن‌نزدیکان‌معلوم گردد. بالاخره اوست که خدا را یك شخصیت اخلاقی میداند.

عقیده دوست داشتن نزدیکان، رامانانندا را باین‌مرحله می کشاند که‌دیگر اختلاف طبقات‌را مورد توجه قرارندهد. اقدامات و کوششهای این شخص برای شناسانیدن حقوق و مقام‌انسانی طبقات محروم ومورد تحقیر نشان دهنده اهمیت روزافزون اخلاق در آئین هندو است.

رامانانندا اصلا ازمردان‌جنوب بوده و فعالیت خود را در شمال انجام میداد. بعقیده او روح وفکر جنوب همیشه درشمال بوده است. بااینکه تمام پرورش ومطالعات اودر زبان‌سانسکریت بودمعهذانظریات خود را بزبان هندی نوشته تاآن را برای توده ها قابل فهم نماید؛وی شاگردان خود نیز توصیه می‌نمود که همان‌کار راانجام بدهند.

وی دوازده شاگرد و مصاحب پیدا کرد که بین آنان دونفر زن یکنفر ازطبقه پاریا ودونفر مسلمان بوده‌اند.

شاعرنامی‌تولسی‌داس[2] (۱۶۲۴-۱۵۳۲) افسانه‌رامارابزبان هندی یعنی زبان هند شرقی سروده و درآن توصیه می‌نماید که وی راسرمشق

---

1 – Ramananda 2 - Tulsi - Das

اخلاقی حود قرار دهند. شاعر مزبور از برابری و برادری تمام انسانها سخن میراند وبه راما مهر وعاطفه یك پدر را نسبت میدهد .

بزرگترین پیرو وشاگرد رامانانداﻧﺴﺎجی بنام کبیر (۱۵۱۸-۱۴۴۰) بود که تعلیمات وفعالیت حود را درشمالشرقی هند درناحیه‌گورا خپور شروع کرد. وی تحت تأثیر تربیت اسلامی خویش علیه تسامح هندوئیسم در برابر چند خدا پرستی اعتراض نموده است .

دردوره‌ای که مردمان هند شمالی علیه فرمانروایان مسلمان مبارزه می‌نمودند ؛ وی جمعیت مذهبی تأسیس نمود که بعد ها حکومت دینی سیح[1] از آن منشعب گردید . سیح یعنی پیرو وشاگرد .

کبیروشاگرد او ناناك[2] بسائقه نظریه عرفانی خود درفوق اختلافات اسلام وهندوئیسم قرارمی‌گیرند .

همه میدانیم که اکبرشاه (۱۶۰۵-۱۵۴۲) پادشاه سلسله تیموری که‌فرمانروا وسلطان دهلی از۱۵۵۶ تا۱۶۰۵ بود برای تلفیق ودرهم آمیختن هندوئیسم، بوادئیسم، اسلام وزردشتی وحتی مسیحیت ـ که بوسیله مبلغین پرتقالی آن را شناخته بود ـ وتأسیس یك دین جهانی اقداتی بعمل آورد. ولی کوششهای وی پس ازمرگش دنبال پیدانکرد .

---

1 – Sikh 2 – Nanak

۱۵ - فکر هندی جدید

در عصر حاضر اثبات اخلاقی جهان در هندوئیزم اهمیت روزافزونی پیدا می‌کند. در رأس این تحول فکری اسامی اشخاصی مانند رام‌موهان‌ره[۱] (۱۷۷۲-۱۸۳۳) دبندرانات تاگور[۲] (۱۸۱۷-۱۹۰۵)؛ کشاب کاندراسن[۳] (۱۸۳۸-۱۸۸۴) دایانانْد ساراسواتی[۴] (۱۸۲۴-۱۸۸۳)؛ راما کریشنا[۵] (۱۸۳۴-۱۸۸۶) سوامین ویوه‌کاناندا[۶] (۱۸۶۳-۱۹۰۲)؛ رابندرانات تاگور[۷] (۱۸۶۱-۱۹۴۱) ماهاتما گاندی[۸] (مقتول ۱۸۶۹-۱۹۴۸)؛ و اروبیندوگوز[۹] (۱۸۷۲-۱۹۵۰) دیده میشوند.

این شخصیت های مختلف با کوشش و جدیت بی‌سابقه‌ای در

---

1 – Râm Mohan raı 2 - Debendrânath Tagore 3 - Kesbab Candra Sen 4 - Dayânand Sarasvati 5 – Râmakrishna 6 – Svâmın Vıvekânanda 7 – Rabindranâth Tagore 8 - Mahatma Gandhi 9 – Aurobindo Ghose.

اخلاق تزکیه نفس بوسیله فعالیت‌های نوع دوستانه کوشش نموده‌اند .
این امر ناشی و معلول اینست که اشخاص نامبرده باافکار و آئین‌های اروپائی
و مسیحیت در تماس بوده‌اند . باوجود این باید گفته شود که تأثیر مزبور
فقط تحول فکری آغاز شده‌ای را تسریع کرده است .

رام موهان ره– دریك خانواده برهمنی بنگال بدنیا آمد. درضمن مطالعه
مذاهب بزرگ شدیدا تحت تأثیر شخصیت و تعالیم مسیح قرار گرفت .
در ۱۸۲۰ کتابی بنام « دستورهای عیسی » انتشار داد که در آن اظهار
عقیده می‌نماید مذهب مسیح ودستورهای اومتضمن نکات و افکاری است
که چندان مورد توجه ذهن وفکر هندی قرار نگرفته . درعین حال معتقد
است که اگر صحیح ودرست تعبیر و تفسیر شوند همان افکار ومفاهیم را
می‌توان دراوپنی‌شادها بدست آورد. در این متون که وی آنهارا عالیترین
الهامات می‌داند وی کشف می‌نماید که ایمان بخدا عبارت از مهروعشق
است. ومهرو عشق خدائی درمهر ومحبت به انسانها تجلی می‌نماید . با
اینکه ازطبقه برهمنان است ؛عرفان برهمائی ومتون مقدس آنرادرجهت
اخلاقی تفسیر و تصور می‌نماید که بدین نحو آئین‌هندی را بصفاوخلوص
اصلی خود برمی‌گرداند . تفسیرهای او ازاوپنی‌شاد بیشتر ازتفسیرهای
رامانوجا[1] هم ازآنها منحرف میشود .

رام‌موهان‌ره اقدام باصلاح‌هندوئیزم که درنظروی با آئین برهمائی
اصلی یکی است می‌نماید .

در ۱۸۲۸ «براهماساماج»[2] جامعه مؤمنین براهمان راتأسیس نمود
و پیروی ازکاملترین مذاهب رابرنامه آن قرارداد. انجمن مزبور گسترش
ودامنه وسیعی بخودگرفت وتا امروز هم‌باقی مانده است . بیشترپیروان

---

1 – Ramanuja 2- Brahma - Samaj

او ار افراد طبقات عالی مردم بنگال تشکیل می‌یابد .

رام موهان ره پیشقدم بزرگ فکر هندی جدید است . اطلاعات او درباره مذاهب بزرگ جهانی بسیار عمیق بود . بربانهای بنگالی ، سانسکریت ، ایرانی ، عربی ، انگلیسی ، یونانی وعبری احاطه کامل داشت .

تااین زمان شنیده نشده بود که یکنفر هندی بادانشها وطرز تفکر اروپائی اشنائی پیدا کرده وفهم وبحث آنهارامورد عنایت قرار داده باشد. ازاینرو ازطرف برهمنان سنت پرست واصولی مورد حملات واعتراضات شدید قرارگرفت . فقط شخصیت نیرومند او بود که توانست وی را از توهین وایذاء آنان مصون بدارد . رام موهان ره حداً دربی اصلاحات افتاد. درخواست نمود که سوزاندن بیوه زنان ورسوم دیگر مخالف اخلاق موقوف وممنوع شود. حکومت انگلیس در ۱۸۲۹ با اتکاء به تبلیغات ویاری وی سوزانیدن بیوه زنان را ملغی نمود .

رام موهان ره بارژیم طبقاتی نیز مخالفت ورزید . باوجود این برای حفظ ومراعات عادات ورسوم کوشش میکرد، که در اجتماعات روزهای یکشنبه که ازطرف اعضاء براهماساماج تشکیل می‌یافت سرودهای ودائی درحضور طبقات پست خوانده نشود .

وی در ۱۸۳۰ بانگلستان مسافرت کرد . محرك اصلی این مسافرت این بود که اینزمان درنتیجه فشار و مخالفت برهمنان قانون منع سوزانیدن بیوه زنان نزدیك بود بموقع اجرا گذارده نشود؛ ورام موهان ره میخواست ازین امر جلوگیری نماید .

درانگلستان باجرمی بنتام[1] (۱۸۳۲–۱۷۴۸) مبلغ بزرگ اخلاق

1- jeremy Bentham

مبتنی بر بمع وخیر که دراینزمان گذشت سالها بردوشهای وی سنگینی می کرد ؛ هنوز سرشار ار حرارت وشور بود آشنائی پیدا کرد .

جرمی بنتام وی را همکار قابل ستایش ودوست داشتنی در خدمت بشر نامید . وی در ۲۷ سپتامبر ۱۸۳۳ دربریستول[1] درگذشت ودرهمانجا هم بخاك سپرده شد .

دبندرانات تاگور (۱۸۱۷-۱۹۰۵) وی نیزاریك خانواده برهمنی بنگال بود . دنبال اقدامات رام موهان ره راگرفت . براهما ساماج را سازمان داد ؛ ویکموع مرام نامه برای آن تهیه دید (۱۸۴۳) .

خدا ، اصل جهان وهستی درعین حال شخصیت اخلاقی است. هیچوفت دروجود انسانی حلول نمی نماید . ادعیه ونیارهای بندگان را می شنود واجابت می نماید. اوهیچ پرستشی نمی حواهد ولی میخواهد که قلباً دوست داشته شود . باندامت وترك گناه انسان می تواند بخشوده شود ورهائی یابد. خدا خودمستقیماً درطبیعت تجلی می نماید .هیچ کتاب مقدسی قوه قانونی ندارد .

دبندارامات تاگور اوپنی شادها را نوشته الهام شده نمیداند . با وجود این آنرا منبع حقایق عالیه می شمارد .

دبندرانات تاگور به پیروی از کتاب پریر[2] انگلیسی مجموعه و منتخبی ازمتون اوپنی شاد ، قوانین مانو (مانی) ماهابهاراتا ونوشته های دیگری که مقدس شمرده می شوند جمع آوری کرد .

اینکه عشق ودوست داشتن خدا باید باعشق و مهر بنز دیکان خودنمائی نماید؛ حزء آئین نامه تاگوراست. ولی وی این مطلب را صراحتاً بیان نمی کند .

---

1 – Bristol   2 – Prayer Book

کشاب کاندراسن(۱۸۸۴-۱۸۳۸) که دریك خانواده پزشك بنگالی بدنیا آمده ابتدا بنهضت تاگور پیوست . سپس خود آئین دیگری که از قید و تأثیر سمت براهمائی بیشتر فارغ و آزادبود برگزید؛ و تبلیغ مذهب جهانی تازه‌ای راکه برتمام ادیان تاریخی احاطه داشته باشد هدف خود قرار داد . درحالیکه دبندارانات تاگور فقط به متون و نوشته‌های مقدس هندی متوسل می‌شد ؛کاندراسن در ۱۸۶۶ کتابی برای پیروان خود با استفاده‌ازمتون هندو، بودائی،مسیحی، اسلام وچینی نگاشت .روزهای یکشنبه را برای‌انجام‌مراسم دینی برگزید . تأثیر آئین مسیح دراوبقدری بود که در مراسم خود خدا را پدر تمام افراد انسان نامید ؛ نه مطـابق طرز تفکر هندی پدرتمام‌موجودات.

درمورد احلاق فعال زیاد تکیه واصرار دارد . پس ازمسـافرتی که ۱۸۶۹ و ۱۸۷۰ به انگلستان کرد در شور وحرارت خود در خدمات احتماعی استوارتر گردید .

در آخرین‌سالهای زندگی تدریجاً درنظریـات وی عنصر اشراقی وعرفانی جانشین عنصر احلاقی وعقلی میشود . باردیگر ادیان توده‌ای ومراسم آنها را مورد اهمیت قرار داد .

خلسه وجذبه راتجلیل نمود ؛ وآن رابهترین وسیله برای‌پیوستن بخدا و نیرومندی شمرد .

دایانان ساراسواتی[1] (۱۸۸۳ - ۱۸۲۴) . اسم اصلی وی مول‌سانکار[2] واز یك خانواده بازرگان بوده است . وی نام ساراسواتی راازمعلم دینی کور خود موسوم بهویرا جاناندا‌ساراسواتی[3] که‌مانندپدر

1 - Dayanand Sarasvatı 2 - Mûl Cankar

3 - Vırajanadna Sara Svati

خواندهٔ خودنگاه میکرد بعاریت گرفت . چون پدرحقیقی اومیخواست وی‌را پیرو آئین های چند خدائی‌نماید ازاینرو ار وی برید ؛ در ۱۸۴۵ خانه پدری را ترك گفت تادیگر بر آن برنگردد .

ابتدا تحت‌تأثیر عقایدو نهضت دبمدرانات تاگورو کشاب‌کاندراسن بود؛ ولی بعدا از آنها جداشد وفعالیت خود را مخصوصاً درشمالغربی هندگسترش داد ودر آنجا طرفدارانی‌برای آریا ساماج (جمعیت آریاها) که در ۱۸۷۵ تأسیس کرد وتابع براهما ساماج‌بود پیداکرد . آنچه آریا ساماج را ازگروههای دیگر ممتاز می‌سازد اصرار وتأکید زیاد دربـاره انجام امور اجتماعی است. اینست که انجام خدمات اجتماعی‌راجزو وظایف جمعیت خود قرار داد .

بعضی ازاصول ده‌گانه آریاساماج :

«هدف اصلی واساسی آریا ساماج خدمت به تمام جهانیـان ؛بـا بهتر کردن شرایط جسمانی وفکری واجتماعی انسانهاست»

«باتمام موجودات باید بانیکی ومهربانی رفتار نمود .»

«باید جهل را ریشه‌کن ســاخت ودانش و معرفت را در جهــان گسترش داد .»

«هیچ‌کسی نباید برفاه شخصی خود اکتفا نماید ؛ هر کسی بـاید خوشبختی همه را مانند وظیفه خاص خود بشمارد .»

منظور دایانان‌ساراسواتی از آریا ساماج افراد نژاد خاصی نبود؛ بلکه‌تمام آنهائی‌بود که‌ایده آل‌وهدف‌عالی‌درسرداراند. ازاینرو درجمعیت آریاساماج از افراد تمام طبقات پذیرفته می‌شد . هرفردی باداشتن طرز تفکر آریامیتواند متون مقدس را مطالعه نماید وآنها را درمراسم‌دینی بخواند . درحالیکه دبندرانات تاگو آنرا منحصر به برهمنان کرده‌بود.

دایانان‌ساراسواتی همچنین طرفدار زناشوئی بین طبقات‌مختلف
ومخالف ازدواج کودکان بود .

آریاساماج امروز چندین صدهزار عضو وپیرو دارد واهمیت و
نفوذآن بیشتر از براهما ساماج است .

این نظریات اگرچه‌ملهم‌ازافکار آزادیخواهانه‌ومترقی‌است‌ولی‌دایانا نند
معتقد است که همه آنها در وداها نهفته است ومیتوان ازآن استخـراج
کرد . دریکی ار مواد مرامنامه‌آریا ساماج گفته می‌شود :

«وداکتاب تمام دانشهای حقیقی است .»

باوجوداین درنظروی‌گفته مزبور فقط درباره چهار بخش‌اصلی
ودایعنی ریگ‌ودا[1] ؛ ساماودا[2] ،یاجورودا[3] و آثارواودا[4] صدق‌مینماید.
تمام نوشته های بعدی حتی براهماناها که‌گاهی آنرا در ردیف خـود
وداها می‌گذارند الهام اصلی ونخستین نیست. اینها شرحها وتفسیرهای
انسانی وگاهی نیز آلوده به اشتباه است .

درنظروی نه تنها اصول تمام ادیان بلکه بطورکلی تمام معرفت
نیزدر وداها مکنون‌است. تمام اکتشافات وابداعات علمی‌حاضریا آینده
بطور صریح‌یا بطور غیرصریح درآن خبرداده شده. بین‌تجلیات خدائی
درجهان والهامات او در وداها هماهنگی و توافق‌کاملی موجود است .
بعقیده دایانا نند حتی سیستم کوپرنیك[5] هم در وداها هست . پس تعبیرها
وتفسیرهای او از نظریات رامانوجا[6] ودیگران نیز بیباکانه‌تر است.

پیروان دایاناندمیگویند که وی‌بتحریك زن‌غیرشرعی‌شاهزاده‌ای
که دایاناندا زندگی خلاف اخلاقی وی را مورد توبیخ قرار داده بود

---

1 – Rig–Véda 2 – Sâma –Véda 3 – yajur-Véda
4 – Atharva–Vèda- 5- Copernic 6 – Râmanuja

بدست آشپزخود مسموم گردید .

راماکریشنا. (۱۸۸۶-۱۸۳۴). ازیك خانواده فقیر بنگالی بود . ازکودکی حالت جذبه و خلسه به وی دست میداد .دربیست سالـگی خادم آئین یك معبد الهه بزرگ کالی[1] گردید .مدت بیست سال مراسم دینی را در آن انجام داد . سپس راهب سائل گردید . آنـوقت تـحت تأثیر وتعلیم مرتاض پیری قرارگرفت که او رأ باآئین ودانتا آشناکرد. در یکی از رویاهای خود باکریشناکه سالها دراشتیاق وی بسربرده بود ارتباط حاصل کرد. بمطالعه بهاکتی پرداخت. ازتعالیم اسلام وعیسویت نیزچیزهائی آموخت .

اگرچه بادبندرانات تاگور ، دایاناند ساراسواتی آشنائـی داشت ولی با آنها ارتباط پی گیر نگرفت. برای کشاب کاندراسن علاقه واحترام قلبی پیدا کرد .

کشاب کاندراسن به عظمت روحی این راهب بیابانگرد که بـه سانسکریت آشنائی نداشت وبزحمت خواندن بلد بود پی برد ؛ توجه و عنایت پیروان متعدد خود را به اوکه تاآنزمان ناشناس بود جلب کرد. راماکریشنا خود را به جمعیت براهما ساماج علاقه‌مند نشان میداد.

یکی از آخرین ملاقاتهائی که کشاب کاندراسن در بسترمرگ خود بعمل آورد ملاقات باراماکریشنا بود .

راماکریشنااز لحاظ تواضع وفروتنی وخضوع شباهت به‌فرانسوا۔ داسیزدارد . وی برای اینکه تمام آثار خود خواهی ومنیت را درخود بکشدبه حقیرترین اعمال گردن می‌نهاد. این مرتاض که غالباً درحال خلسه بسر میبرد ازیك عشق ومهربی‌پایان برای انسانها شرمسار بود . از الهه

1 – Kali

کالی اثتغاثه نموده چنین می‌گوید : « مادر ! بگذار باانسانها در تماس باشم ؛ مرا مرتاض سنگدل مکن ! »

اما مسائل اصولی برای راماکریشنا مطرح نبود . این مسئله را که آیا برای خدا باید یك شخصیت اخلاقی قائل شد یانه ؛ راماکریشنا بدین نحو فصل وقطع می‌نماید که اشخاص برحسب طبیعت ومزاج‌خود خدارامانندموجود شخصی‌ومتعین‌یاموجودغیر متعین تصور می‌نمایند .

راماکریشنا هم مطابق آئین وروح هندوئی معتقد به این است که خدابنحوی درتصویری که اورا نشان میدهد حاضر است وستایشی که‌از آن تصویر بعمل می‌آید بخدا برمیگردد .

اما دین جهانی که محیط بر تمام ادیان باشد، چیزیکه آنقدر مورد توجه دبندرانات تاگور ، کشاب‌کاندراسن ، و دایاناند ساراسواتی بود چندان توجه راماکریشنا را جلب نمی‌نماید . اومعتقد است که شکل و صورت معتقدات راهرچه‌باشد چیزثانوی وفرعی‌باید شمرد فقط‌حرارت وشور ایمان مهم است . هر آئین ونظریه دین حقیقی است اگر انسانرا به اطاعت وشارخویش‌بخدا از راه مهروعشق وخدمت بدیگران‌هدایت نماید. پس هیچ دلیلی وجود ندارد که شخص‌دین خود را تغییر بدهد . عیسوی در عیسویت مسلمان در اسلام وهند درهندوئیزم است که باید پیوستن بخدا را جستجو نمایند .

برجسته‌ترین‌شاگرد راماکریشنا ، سوامین‌ویوه‌کاناندا[1] ـبانام‌اصلی نارندرانات‌داتا[2]ـ است. وی درکلکته در یك خانواده متشخص نظامی بدنیا آمد . در جوانی بمطالعه کتب مقدس هندی وتا اندازه فلسفه و علوم اروپائی پرداخت . در ۱۸۸۰ در هیفده سالگی برای نخستین بار

1– Svâmin Vivekânanda 2– Narendra Nâth Datta

با راماکریشنا ملاقات کرد . ولی وورا تحت تأثیر وی قرار نگرفت .
فکر وذهن عقلی واستدلالی ویوکاناندا که از مطالعه آثار استوارت میل،
هربرت اسپنسر و کشاب کاندراسن نصج گرفته بود دربرابر معتقدات اشراقی
راماکریشنا رویه انتقاد آمیز پیش گرفت . ولی تدریجاً ایـن شخصیت
بزرگ نفوذ روز افزونی در او پیدا می کرد . مخصوصاً از هنگـامیکه
وی بامشکلات مادی موجه شده بود. زیرا پدرش در ۱۸۸۴ مرده امور
خود را مختل وخانوده‌اش راکاملاً درحال افلاس گذارده بود.

نارندرا بایستی بابستانکاران پدرش طرف بشودو زندگی مادرو برادرانش
رابراه بیاندازد. ابتدا در نتیجه فقرو بدبختی ازهمه‌جا ناامیدو عاصی گردید.
سپس به آرامش روحی که‌در سایه ایمان بدست میآید آشنا گردید .تحول
فکری او نیز نتیجه خلسه هائی است که همراه معلم خود داشته است .

با وجود کثرت و تعددد حلسه های خود ویوکاناندا ، معتقد
نبود که خلسه بهترین نشانه پیوستن کامل بوجود مطلق است . او اعتراف
می‌نماید که ایمان ودیانتی که در آن من فقط درپی این باشد کـه هرروز
در خلسه های مکرر دربی‌نهایت مستغرق گردد خطر این را دارد که بیشمر
وخودخواهانه گردد . از ایرو میخواست که ایمان واعتقاد شحصی وی
بیك آرامش حوشنودانه مبدل نشود وشاگردان خود را هم دعوت میکرد
که‌اروی تقلید نمایند. هنگامیکه ویوکاناندا میخواست ازجدپدری خود
که در بیست‌وپنج سالی از زن وفرزندان خود وموقعیت قـابل رشك و
غبطه خود دست‌شسته وانزوا احتیار کرده بود پیروی نماید راماکریشنا
با اومحالفت کرد. و تأکید اصرارمی‌نمود که وی در روی زمین برای این
است که به مردم معرفت حقیقی را بشناساند. واز روی مهروعشق بیاری
بیچارگان کمر به بندد. ویوکاناندا هم گفته های او را پذیرفت .

ویوکاناندا پس از مرگ معلم خود چندین سال زندگی خانه بدوشی و بیابان گردی پیش گرفت و نواحی عمده هند را زیر پا گذاشت. هنگامیکه شنید که در ۱۸۹۳ در شیکاگو به مناسبت نمایشگاه جهانی یك کنگره جهانی مذاهب تشکیل خواهد یافت ویوه کاناندا تصمیم بشرکت در آن گرفت. وی در پیش گرفتن این سفر دو هدف داشت: از یکطرف میخواست که پیام معرفت حقیقی را که هند پاسدار آنست اعلام بدارد؛ از طرف دیگر میخواست در کشور های ثروتمند آمریکا واروپا وجوه لازم را برای تسکین بدبختی‌هائی که درضمن مسافرتهای خود در هند دیده بود بدست آورد.

درست هنگام مسافرت بآمریکاست که نام ویوه کاناندا را برای خود برگزید. درجریان کنگره درسپتامبر ۱۸۹۳ وی درضمن یك سخنرانی مفصلی که شور و هیجانی در کنگره برپا کرد نظریه راماکریشنا را که تقوی وپارسائی حقیقی بالاتر وبرتر از تمام معتقدات ودرتمام ادیان نیز موجوداست تشریح کرد. پس از کنگره سه سال در آمریکا واروپا بسر برد وکوشید که آئین ودائی را در آن کشورها بپراکند. مشاهده مؤسسات خیریه وکارهای اجتماعی آنجا تحسین وی را برانگیخت. باوجود این کوششی در تماس مؤثر با آن وفهم ودرك عمیق طرز تفکر اروپائی بمنظور درك ارزش آن بکار نبرد.

درژانویه ۱۸۹۷ بهند برگشت. در جریان همانسال در ماه مه باشاگردان وپیروان دیگر راماکریشنا هیئت «میسون» راماکریشنا را تأسیس کرد. منظور وی ازین امر نشر افکار معلم خود درهند و تمام جهان، کوشش در رستاخیز هند وسازمان دادن تعاون اجتماعی درباره بیچارگان هند بود.

ویوه‌کاناندا که به‌افکار معلم خود وفادار بود، این اصل را پایه‌گذاری کرد که هر مذهب و دینی را باید از روی اعمالی که ترجمان آنند قضاوت کرد. وی با بیباکی و شهامت میگوید که بهترین شکل مذهب اینست که شیوا را درهر انسانی بویژه بیچارگان به بینیم و بدانیم که تنها کسی به‌خداپرستش می‌نماید که کمر بخدمت مردمان بسته باشد. او شدیداً معتقد بود که آئین حقیقی ودا همانست که او اشاعه میدهد. بااتکاء بـه متون بهاگاوادگیتا و تفسیر و تعبیر آنها درجهت نظریات خود وی تعلیم میداد که روح، با اعمال مطابق وظیفه اخلاق و مهر (کارما یوگا)[1] هم میتواند بخدا به‌پیوندد همانطوریکه بامعرفت و تفکر و تمرکز فکری (رایا یوگا)[2] بآن می‌رسد.

ویوه‌کاناندا درمبارزه علیه عادات ورسوم قدیمی کـه سـد راه پیشرفت اجتماعی بودند مصلح پرشوری بود. ولی او هم مانند راماکریشنا ازحفظ معتقدات توده‌ای وهندوئیزم جانبداری میکرد. زیرا متقاعدشده بود که توده مرم در آن آئین پیوستن بوجود جهانی را درلباس سمبولها می‌یابد.

ازژوئن ۱۸۹۹ تا دسامبر ۱۹۰۰ باوجود خستگی و باوجود بیماری دیابت که روز بروز تاب و توان اورا از دستش می‌گرفت بار دیگر سفری به اروپا و آمریکا نمود. ولی این بار مأیوس وحرمان زده از آن برگشت و کمتر ازسابق چیز قابل تحسین در آن میدید و نمیدانست که چگونـه وچرا آنرا درگذشته آنقدر بالا برده بوده است. وبیشتر از همیشه متقاعد شد بانیکه آمریکا واروپا باید چیزهای زیادی درمعنویت ازهند یاد بگیرند.

در ژویه ۱۹۰۲ در سن ۳۹ سـالگی چراغ عمر وی آرام آرام خاموش گردید.

---

1 – Karmayoga 2 – Râyayoga

ویوه‌کاناندا یك شخصیت بزرگ فکری و اخلاقی است . باوجود این برای اروپائیها مشکل است که کاملاً باافکار او همراهی داشته باشند. بعقیده ما او زیاده از حد مؤمن بارزش خود بود . غالباً نیز تابع مزاج خود گردیده قضاوتهای شدید، غیرعادلانه، مخدوش و گاهی نیز متناقض مینماید. هیئت راماکریشنا که وی بنیان‌گذارش بود ؛ هنوز به هدف و مرام خود پای‌بند مانده است .

شایان توجه است که در بینش هندیهای دوره جدید مسئله رهائی از سلسله بازگشتها اهمیت نخستین را از دست میدهد و در درجه دوم قرار می‌گیرد. نظریه عرفانی پیوستن بخدا دیگر آن وابستگی وارتباط عمیقی را که مثلاً در آئین بودا یا بهاگاوادگیتا با بازگشت در ابدان مختلف (تناسخ) داشت ازدست می‌دهد . اضطراب و دلهره بار آمدنهای متعدد دیگر مانند دوره بودا نقش مهمی ایفاء نمی‌نماید . بار دیگر پیوستن بخدا بذاته وفی‌نفسه مورد توجه قرار می‌گیرد . بدین نحو عرفان‌هندی آزادی واستقلال بدست میآورد . البته مفهوم و تصور بازگشت را که قرنها تحت سیطره آن بوده کنار نمی‌گذارد ولی‌دیگر مانند دورهای گذشته منوط به آن بحساب نمی‌آید .

بعلت اینکه درجریان قرون بین عرفان و اخلاق ارتباط برقرار گردیده بود تدریجاً نظریه بازگشت‌ها (تناسخ) دردرجه دوم قرارمیگیرد درگذشته اخلاق و عمل منحصراً باآئین بازگشتها مربوط و منوط بود . دلیل وجودی انجام عمل رهائی از بازگشت بود . در نظر بودا زندگی مطابق بااخلاق وروح اخلاقی حقیقی تنها وسیله وراه رهائی ازبازگشت است .

عرفان اصلی برهمائی با اخلاق ارتباطی نداشت .ولی عرفان

هندوئی وعرفان برهمائی که درجهت هندوئیزم تعبیر و تفسیر شده اخلاق را متحد خود قرار داده‌اند . بتدریج که اخلاق با عرفان مربوط میشود ودر این امر معنی و توجیه خود را بدست میآورد روابط ورشته‌هائی که بین اخلاق و نظریه بازگشت بود سست میگردد . وازاینرو که نظریه بازگشت تکیه‌گاه و پشتیبان خود را در اخلاق ازدست میدهد دیگر اهمیت سابق را ندارد . با قبول اینکه انسان زندگی مطابق اخلاق را گردن می‌نهد تاسعادت زندگی درخدا را دریابد فکررهائی از بازگشتها دیگرمانند سابق اورا مشغول نمی‌سازد که خوبی‌را فقط برای رهائی‌از بازگشت انجام می‌داد .

اما کنارگذاردن مطلق‌وکامل فکربازگشت‌ها رافکرهندی‌نمیتواند قبول نماید . زیرا تصور وفکرمزبور نه تنها ازین لحاظ که عقیده سنتی وباستانی است درنظر وی با ارزش است ؛ بلکه ازلحاظ اینکه متضمن عنصر تسلی و آرامش دهنده‌ای است فکرهندی نمی‌تواند از آن دست بردارد .

درسایه تصور وفکر بازگشت است که فکرهندی میتواند تصور نماید که‌درجهان‌این‌همه‌موجودات انسانی هستند که‌هیچوقت بحیات‌معنوی خود نپرداخته‌اند بدون اینکه‌لازم باشد که ما ازسرنوشت آنها نا امید باشیم . اگر بپذیریم که فقط یك هستی نهائی وقطعی برای هرفرد هست؛ آنوقت در برابر این سئوال لاینحل قرارمی گیریم که بسرروحی که هر گونه تماس باحیات ابدی را از دست داده باشد چه خواهدآمد ؟برای نظربازگشت درکالبدهای مختلف این‌مسئله مطرح‌نمی‌شود.اگرانسانهائی بدون توجه بحیات معنوی خود بزندگی ادامه می‌دهند ؛ ازاینرو است که آنها هنوز بشکل عالی حیات نرسیده‌اند که بتوانند حقیقت عالی را

جستجو نمایند وبآن عمل به بدنند .

پس نظریه انتقال روح متضمن یك توجیه و توضیح تسلی ده واقعیت است واجازه می‌دهد که فکر هندی مشکلاتی را که فکر مذهبی اروپائی در برابر آنها عاجز است حل نماید .

رام موهان ره . دبندرانات تاگور ، کشاب کاندراسن ،دایانان سارا- سواتی. راماکریشناوویوه کانان دا به این نتیجه رسیده‌اند که باید اخلاق تزکیه نفس بااخلاق عملی وعشق ومهر فعال ومؤثر تکمیل گردد . ولی اینها دیگر به این مسئله توجه ندارند که آیا نظریه اثبات جهان واقعاً با نفی وانکار آن قابل سازش است یانه ؟

هندوئیزم همیشه سهولت ومهارت عجیبی در پذیرفتن راه حلهای بین بین وسازشکارانه بین یگانه پرستی وچند خدا پرستی ، ته‌ایسم وهمه جاخدائی ، نفی و انکار جهان و قبول آن ار خود نشان داده است . آئین مزبور میتواند از کنار مسائل نظری بگذرد بدون اینکه درك نماید ویاجستجو و کوشش در تشخیص آنها بنماید ؛ وهیچوقت خودرامجبور نمی‌بیند بعمق مسائلی که طرح می کند برود. بلکه پیش ازهمه می کوشد راه حلهای عملی قانع کننده‌ای برای آنها بدست بیاورد . با هم آمیختن کهنه‌وتازه از آنچه‌حقیقت ودرست‌ومفید تشخیص می‌دهد فلسفه‌میسازد؛ بدون اینکه زحمت پیداکردن مبانی استواری برای آنها بخود بدهد . اصلاً این چنین امر را زائد وبیهوده می‌شمارد . اگر معتقداتی راکه فلسفه آن متضمن است فی‌نفسه قانع کننده بیابد ؛ و اگر در عمل امتحان خود را داده باشند ؛ اینهاکافی است که آنهارابمنزله حقایق بپذیرد .

بدین‌نحو رام‌موهان‌زه ودیگران که نام آنان دربالا برده شده‌بیشتر ازاینکه برای بینش‌های هندوئیزم توجیهات‌واقعی بیابندتشریح و توضیح

آنهارا مورد عنایت خود قرار داده‌اند . آنها متوجه نمی‌شوند که گرایش آنها به اخلاق مهر و محبت مؤثر و فعال مستلزم کنار گذاردن اصل انکار جهان است . آنها خیال می‌کنند که میتوان قطعه موسیقی‌ای را کـه در «مینور» نوشته شده در «ماژور» نواخت . آنها خود را درمقابل مسئلـه عرفان اخلاقی دیده‌اند ؛ بدون اینکه به اشکالات آن اندیشه نمایند.

گرایش آنها به اینکه همیشه بجای اینکه بعمق مسائل بروند بپذیرش بین بین‌ها اکتفا نمایند ناشی از این است که نمی‌توانند خود را از سلطه سنت رهائی بخشند. آنها نمی‌خواهند اعتراف نمایند که بحقایق و معتقداتی رسیده‌اند که نه در اوپنی‌شادگفته شده و نه در دیگر آثار مقدسه. آنها کوشش می‌نمایند که آن افکار و حقایق را در متون مقدسه قدیم بدست بیاورند و به این منظور نمیرسند؛ مگر اینکه آنهارا با تفسیرهای ناصواب و غرض آلود خود مخلوط نمایند. آنچه انجیل از تجاوز مفسرین خود متحمل شده نمی‌تـواند بـا آنچـه اوپنی‌شاد ها وسرود های ودائی از مفسران خود دیده برابر گردد .

فکر هندی عصر جدید هنوز آزادی و استقلال خود را از سیطره سنن بدست نیاورده و هنوز نسبت بخود و درباره خود نتوانسته رویه انتقادی پیش بگیرد .

اما مهاتما گاندی (۱۹۴۸-۱۸۶۹) وافکار وعقاید وی خود عـالم جداگانه ایست . گاندی در پوربندر[1] دریك خانواده از طبقه پیشه‌وران وکشاورزان بدنیا آمد . تا ۱۸ سالگی در آموزشگاههای هندی بتحصیل پرداخت . سپس به انگلستان رفت تا در آنجا به تحصیل حقوق بپردازد. در ۱۸۹۳ ازطرف یك تجارتخانه هندی به آفریقـای جـنوبـی رفت تا محاکمه‌ای را اقامه نماید. در آنجا بوضع اسف انگیز مهاجرین هندی

1 - Porqandar

آشنائی پیدا کرد وزندگی آنهارا مورد مطالعه قرارداد. گاندی درهمانجا بعنوان وکیل دادگستری اقامت گزید. و تاسال ۱۹۱۴ قهرمان درخواستهای هموطنان خودگردید. وی مقاومت منفی را باموفقیت تمام وسیله مبارزه خویش قرار داد .

باوفاداری نسبت به انگلستان باهندیهای دیگردرجنگ علیه بوئرها بعنوان پرستار داوطلبانه شرکت کرد . درآغاز جنگ جهانی درانگلستان بود ودر تأسیس یك ستون بهداشتی داوطلبان هندی تشریك مساعی نمود.

درپایان ۱۹۱۴ وضع مزاجی او مجبور ببازگشت بهندش کرد و بمسائل اقتصادی وسیاسی کشورخود پرداخت: وخواستار آزادی کارگران هند ــ که به مستعمرات دیگر مهاجرت میکردند وبرطبق قانون بـایستی پنج سال در آنها الزاماً بمانند ــ گردید .گاندی علیه استثمار کارگـران درمزارع نیل شمال هند بمبارزه پرداخت. ازدرخواستهای کارگران نخ ریسی احمدآباد درمقابل کارفرمایان ؛ وروستائیانی که در نتیجه بدی محصـول بدهکار شده بودند پشتیبانی کرد با برپاکردن یاتهدید بپاکردن مقاومت منفی معمولاً منظورهای خود را پیش می‌برد .

پس ازجنگ بزرگ در۱۹۱۴ همان‌روش‌فشاررا برای ممانعت از تصویب لایحه علیه محرکین سیاسی بکار برد . ولی در پنجـاب متوجه گردید که مقاومت منفی تبدیل به حرکات ونهضت های انقلابی گردیده که مقامات دولتی باخشونت زیاد سرکوب می‌نمایند . همچنین باکمال تأسف مشاهده کرد که حکومت انگلستان هیچ اقدامی برای نگه داشتن سلطان عثمانی برتخت سلطنت ؛ که مسلمانان هند رئیس مذهبی خـود میدانستند بعمل نیاورد. چون همیشه به اتحاذ مسلمانان وهندوان می‌اندیشید

1 – Rowlatt – Bill

ازاینرودرخواستهای مسلمانانرا مانند درخواستهای خود بشمارمیآورد.
در ۱۹۲۰ بارؤسای هند ومسلمانان هند تصمیم پرارنتایج بزرگ عدم همکاری باحکومت انگلیس راگرفت . درجریان اقدامات گـاندی برای استقلال هند اغتشاشات بزرگی در بمبئی وچوری چوری رخداد. گاندی بعنوان محرك عصیان به شش سال زندان محکوم گردید . ولی کمی بعددر۱۹۲۴ مورد عفو قرار گرفت.ازکینهودشمنیهائی کهسالهای بعد بین هندوها ومسلمانانظاهر گردیدگاندی عمیقاً رنج میبرد. ازاینـرو از مبارزهسیاسیدستبرداشت وبمسائل پرورش اخلاقی واجتماعیملت خویش پرداخت . دورانداختن والغاء سوابق ذهنیدربـاره « نجسهـا » مردمان خارج ازکاستهاکه شماره آنها به پنجاهمیلیون نفر میرسید ؛ لغو ازدواج کودکان ، تساوی حقوق زن ومرد . مبارزه با مسکرات ومـواد مخدره را ازجمله اصلاحات ضروری وفوری میشمرد .
هیچوقت پیش ازوی هیچ هندی تا آندرجه بمسـائل اجتمـاعی نپرداخته بود. اصلاح طلبان دیگرفقط کمك کردنبه بیچارگان راتوصیه میکردند . ولی گاندی بایك فکرکاملاً جدید واروپائی شرایط اقتصادی راکه علت وعامل فقر است مورد حمله قرار داد .
نود صدم مردم هند در روستاها زندگی می کننـد . فصل خشکی درسال ۶ ماهکارهای کشاورزی را متوقف میسازد . در گذشته ایـندوره بیکاری اجباری را برایریستن وبافتندستیمشغول میشدند. اززمانیکه بازارهای هند ازکالاهای ماشینی شرقی وغربی برشده ؛ دیگرکاردرخانه از بین رفته است . فقدان سود فرعی نتیجهاش فقر روستا نشینان بوده . علاوه براین این بیکاری زشت ترین نتایج را دربرداشته .

---

1 – Chauri Chaura

گاندی در کوششهای خود برای رواج مجدد ریستن و بافتن دستی وملزم کردن آن برای روستائیان نشان داده که واقعاً حس واقع بینی داشته‌است. وی بدرستی معتقدبوده که مسئله رقابت بین ماشین و کاردستی ودست بافی باید پیش از هرچیز بادرنظرگرفتن نفع توده مردم حل و فصل گردد.

گاندی چشم بسته‌دشمن ماشین نیست. هرجاکه ضرورت داشته باشدآنرا مجازوموجه می‌شمارد؛ ولی‌اجازه نمی‌دهدکه ماشین کاردستی راکه ضرورت وجودی داشته ودارد ازبین‌ببرد. وی علاقه خاصی بماشین بافت نشان میدهد؛ ولی‌اتومبیل‌را باینکه بنظرمیآیدکه‌کاردستی‌وخانگی روستاها را مساعد است چندان بنظر مساعد نمی‌نگرد. اصلاح و بهتر کردن شرایط مسکن وبهداشت وعلمی وعقلائی کردن‌کار زراعی هم از مواد مهم برنامه اصلاحات اوست.

گاندی در درك ارزش‌کاردستی وزندگی پیشه وری و روستائی مدیون یکی ازآثار رسکن Unto this Last است‌که درمدت‌اقامت خود درآفریقای جنوبی مطالعه میکرده. وی خودش‌اعتراف می‌نماید که اثر مزبور یك تغییر کلی‌وفوری در بینش اودر موردحیات اجتماعی بوجود آورده.

همچنین‌گاندی یك حس‌واقع بینی درستی در رویه خود نسبت بدستور آهیمسا نشان میدهد. وی‌تنهابه تجلیل وتحسین آن‌اکتفانمی‌نماید بلکه این شهامت را نشان میدهدکه آنرا مورد بحث قرار میدهد. وی تعجب میکند از اینکه علی رغم دستور مزبور در هند نسبت بحیوانات وحتی‌انسانها آنقدرترحم کمی ابراز میشود. وی می‌نویسد: «این یك

---

ahimsa

واقعیتی است که سرنوشت حیوانات درهیچ جای دنیا حزن انگیز تر از هند بدبخت نیست . ما نمی‌توانیم نه انگلیسها را مسئول این امر قرار بدهیم و نه تکیه برفقر خودمان بنمائیم . تنها سهل انگاری و بیقیدی جنایتکارانه علت وسبب وضع رقت انگیز حیوانات کشور ماست . »

دستور آهیمسا نتوانسته توده مردم را درباره حیوانات واقعاً رئوف بسازد. گاندی این امررا ناشی ازین میداندکه بظاهر دستور بیشتر از حقیقت وروح آن اهمیت داده شده است . اومیگوید تصور کرده‌اند که خودداری از کشتن و ایذاء کافی بوده ؛ درصورتیکه برعکس بایدرأفت و ترحم مؤثری نشان داده شود .

گاندی متوجه نیست که از اصل وابتداء دستور آهیمسا اصولا دستور منفی بوده وفقط درمورد منع کشتن و ایذاء ـ ودر آئین بودا ـ باروحیه شفقت داده شده نه درمورد بکار بستن حقیقی آن .

گاندی جرأت میکندکه خودرا برتر ازمراعات و بررسی دقیق لفظی وادبی قرار بدهد. وی دریك مورد خاص نمونه‌ای می‌دهد و آن اختلاف او درمورد ستایش مرسوم مردم هند درمقابل گاو است. اومیخواهداین حق داده شود که بوسیله یك سم مهلك فوری بجان کندن طولانی و پررنج حیوان خاتمه دادهشود .این امردرنظر پیروان هندوئی وی رسوائی و افتضاح وگناه برزگتر ازپذیرفتن یك خانواده نجسها در «آسرام» انزوا گاو خود بود .

در فلسفه اخلاقی ؛گاندی که جهان وزندگی را واهی وخیالی نمیداند وبه اصطلاح واقعیت آن رامی‌پذیرد دستور «آهیمسا» عدم ایذاء ازاصل عدم فعالیت جدا ومنفك ویك دستور مثبت رقت وترحم کامل و همه جانبه میشود . آنوقت دیگر نمی‌توان آنرا همان دستور آهیمسای

باستانی بشمار آورد .

گاندی هم چنین با واقع بینی خاص خود پی برده بود ؛ که منع کشتن و ایذاء ممکن نیست بطور کامل بکار بسته شود . زیرا انسان بدون اعمال خشونت نمی‌تواند بزندگی‌خود ادامه بدهد و تغذیه نماید . اینست که علی‌رغم میل قلبی خویش با کشتن مارهای زهردار ودفع میمونها موقعیکه محصول کشاورزان را ازبین میبرند موافقت می‌نماید .

علاقه او بمسائل دینوی‌ومادی تا آندرجه بوده که ورزش و اسپورت موردتوجه اوقرار می‌گیرد؛ ودر خواست می‌نماید که در آموزشگاهها همان اندازه که بپرورش ذهنی وفکری اهمیت داده شود . ساعاتی نیز برای پرورش جسمی تخصیص داده شود . وی درباره خویش تأسف میخورد که درجوانی تمرین ورزش نکرده وتنها اکتفا براه پیمائی‌ساده در کوهها ودره‌ها نموده است. این‌عقاید اودرباره واقعیت جهان‌وزندگی در حاشیه خود علامت ساخت انگلستان دارد .

در گاندی به این واقع بینی‌ها ورغبت های‌عملی یك بینش کاملاً معنوی و فکری اضافه‌میشود. اعتقاد وی اینست که مسائل‌مادی‌حل‌وفصل نمی‌شود ؛ مگر با نحو معنوی و فکری . بعقیده او درصورتیکه تمام آنچه انسان‌بوجودمی آوردمشروط‌بعواطف‌واحساسات‌اوست؛ پس‌حیات مادی‌اصلاح‌وبهتر نمی‌شود؛ مگر بانیروی‌فکری‌تازه. درتمام اقداماتمان باید درپی‌این‌باشیم که‌همان‌عواطف‌واحساسات خودمان رابدیگران نیز انتقال‌بدهیم . گاندی میگوید تنها نیروی‌واقعی که دردست‌ماست‌عبارت‌از یك‌عشق ومهرمبری ازهرگونه کین‌است. توجه‌به‌امور این‌جهان‌فقط، بالك روح وفکرواقع بینانه ؛ یك خطای‌بزرگ وعلت بدبختی فعلی ماست .

گاندی راهی راکه بودا نشان داده بود تعقیب می‌نماید . بوداهم معتقد بودکه عشق ومهری که‌از اشخاص تراوش می‌نماید میتواندروحیه

وطرز تفکر وعمل آنهائی‌را که درشعاع تأثیر آن قرارگرفته اند تحت تأثیر قرار بدهد و تغییر بدهد. گاندی هم‌معتقد است که عشق ومهر این توانائی را دارد که دنیارا تغییر بدهد .حتی اقدام سیاسی هم باید باروح «آهیمسا» انجام گیرد . دریك نامهٔ می نویسد :«برای من سیاستی نیست که درهمان حال دین و آئین نباشد .» آیا مقاومت منفی که گاندی برای پیش بـردن نقشه های خودبکار میبرد واقعاً راه ورش روحانی ملهم از روح ودستور آهیمسا برای پیروری خیر ونیکی بوده است ؟ این فقط تا اندازه درست است . «آهیمسا» ومقاومت منفی دو امر کاملاً مغایر است. فقط آهیمسا معنوی وروحانی است درصورتیکه مقاومت منفی یك عمل مادی و غیر روحانی است .

درنظر متفکرین هند باستانی آهیمسا تجلی وتظاهر انکار جهان است . وهیچ منظور وهدف عملی نمی‌توان برای آن وضع کرد . بلکـه یك تمایل واقدام معنوی ودینی است برای پاك ومنزه ماندن از آلودگی به جهان .

ولی گاندی آهیمسارا در خدمت عملی که منظور وهدف آن تغییر شرایط زندگی است قرار میدهد . اصل مزبور به محض اینکه بـامور دنیوی تطبیق گردد ؛ دیگر آنچه اول بودنیست ونمی‌تواند بشود .

مقاومت منفی عبارت از بکار بردن بی خشونت خشونت است. باوسائل واز راههای غیرخشن بحریف فشار میآورند ؛ و او را وادار به تسلیـم می کنند . مقاومت منفی که جلوگیری از آن مشکل‌تر از مقاومت مثبت است ؛ میتواند بزرگترین نتایج‌را ببار بیاورد . ولی خطر اینجاست که بکار بستن این خشونت روپوشیده بیشتر ازمقاومت باز وآشکار تولـید کینه وعداوت نماید. درصورتیکه اختلاف بین آندوجزئی ونسبی است.

گاندی باگذاشتن آهیمسا درخدمت مقاومت منفی چیزمعنوی را همکار مادی‌میگرداند ؛ وچندین بارمجبور میشود ناظر این‌صحنه دردناك باشد که در این همکاری همیشه مادی برمعنوی چیره میشود.

میتوان‌ازخود سئوال کردکه آیا بعضی وقت هاخود رویه‌شخصی اواین چنین نبوده است . غالباً اومقاومت منفی را بکار برده بدون‌اینکه برحریف مجال وفرصت توافق و آشتی بدهد . شهوت مبارزه جوئی او مانع ازین میشودکه اعتماد صبورانه‌ای درتأثیرمعنوی فکرنشان بدهد . در وجود وی محرکی وجود داشته‌که وی نخواسته‌آن را رام نماید .

گاندی مطمئن‌بودکه حتی در امور دنیوی نیز میتواند معمویت‌و روحانیت را داخل نماید ؛ وبا قطعیت عمیق‌میخواست مقاومت منفی‌را با یك روح وذهن مهر وعشق منزه ازهرگونه کینه ودشمنی بکار برد . وی دائماً به پیروان خودگوشزد میکرد ؛ آنچه آنها باهمراهی وی در راه خیروصلاح ملت پیش‌گرفته‌اند مشروع و موجه شمرده نخواهد شد وبهدف نخواهد رسید مگر اینکه‌آنهائی‌که در این راه قدم برمیدارند دلهای خود را پاك وصاف‌کرده باسند . گاندی با اصرار تأکید میکرد مقاومت‌که باروح‌آهیمسا بکار برده میشود هدفش منحصراً رسیدن‌به‌این یا آن نتیجه نیست ، بلکه ایجاد یك تفاهم متقابل مبتنی برمهر و محبت است .

در برابر این‌مسئله‌که‌آیا یك عمل‌کاملاً اخلاقی میتواند باوسائل جبری وقهری همراه شود ؛گاندی عمل باوسائل معنوی را اصل قرار داده ولی درعین حال حداقل اجبار وفشار را هم بشرطیکه این وسائل و طرق تابع عمل معنوی باشند قبول می‌نماید .

البته این یك راه حل قانع‌کننده نیست. زیرا مبتنی براین فرض

غلط است : خشونتی که بدون روشهای خشن انجـام شود بـاخشونت معمولی اختلاف ذاتی دارد .

گاندی که‌در تشخیص‌مسائل‌وواقیات‌فرزند زمان‌خودبود؛ میخواست در جهان مرد عمل شود ودست بکار بزند . ازطرف دیگر وفادار وپیرو سنن بود؛ ومیخواست افکارو آراء متفکرین باستانی هند را ؛ که‌پرورش یافته اصل‌اعراض ازجهان وعدم‌توسل بخشونت‌بوده‌اند؛ مراعات‌نماید. اما اگر بخواهد واقعاً به اخلاق باستانی وفادار بماند بایدکاملاً امیدوار میشدکه افکار اخلاقی و نیروی تراوش کننده از شخصیت هـای بزرك اخلاقی میتواند روحیه افراد وجوامع را دگرگون وشرایط زندگـی را بهتر سازد .

این همان راهی است که رابیندرانات تاگور که بیشتر ازگـاندی بتعالیم‌بودا وفادار است اتخاذ نموده .

ولی‌اگراین‌صداقت‌راداشته‌باشیم که‌بگوئیم که‌برای‌اسارزدن‌بندی ویاری‌بخیر؛ مواقعی‌پیش میآید که‌توسل‌بخشونت‌لازم‌میگردد ؛ آنوقت‌از تفکیك‌ظاهری‌خشونت‌مجازوخشونت مردود ومذموم خودداری خواهیم کردوصراحتاً گفته‌خواهدشد که‌اصولاً هیچ‌خشونت‌فی‌نفسه‌نمی‌تواندمؤید خیروصلاح باشد.ولی‌موقعی‌پیش‌می آید که‌می بینیم نمی‌توان ازآن‌صرف نظر کرد و کوشش می‌نمائیم که بکار بردن آنرا باروحیـه ونیت واقعـاً اخلاقی حتی‌المقدور توجیه ومؤثر سازیم .

ازین لحاظ، تذکر اینکه‌گاندی‌هندی‌مسئله مشروع بودن‌خشونت درخدمت خیروصلاح را مورد بحث قرار داده برای ما اروپائیان خالی از اهمیت نیست. اگرهم بغلط علیه رأی اوکه خشونت بدون وسائل و طرق خشن خشونت نیست؛ رأی‌بدهیم بار اوشایستگی بزرگـی دارد که

این مسئله مهم راتذکر داده ؛ و درروی این اصل اصرار وتأکید نموده: که خشونت نباید بکاربرده شود ؛ مگر مواقعیکه آنرا غیر قابل‌اجتناب بدانیم . و در هرصورت نمی‌توان آنرا موجه ومجاز دانست ؛ مگر با روح و نیت اخلاقی که در آن بکار می‌بریم .

ما اروپائیان راضی‌وخوشحالیم‌از اینکه‌بگوئیم؛ که‌بکار بردن‌خشونت درعمل فردی‌یاجمعی مجاز ومشروع است؛ اگرمنظور وهدف اخلاقی باشد.فقط‌یك‌اخلاق‌ظاهری وسطحی‌می‌تواند ازین‌چنین‌راه حل که عامل اصلی را نادیده مــی‌گیرد قانع گردد . فقط نیت اخلاقی کافی نیست . برای حق بکاربردن خشونت بالاتر ازهمه باید روحانیت مطابق اخلاق داشت .

گاندی‌دریکی‌ازمذاکرات‌خود باژ.ژ.داك[1] پاستوریوهانسبورگ (افریقای جنوبی) اظهار داشته‌که فکر مقاومت منفی درذهن او ازمطالعه حرفهای عیسی پدیدآمده ؛ آنجائیکه می‌گوید : «اما من بشما می‌گویم که هیچوقت دربرابر بدی مقاومت ننمائید .» و «دشمنان خودرادوست بدارید . برای آنهائیکه باشما بدرفتاری می‌کنند و شمارا زجر می‌دهند دعا نمائید تا فرزندان پدر آسمانی خود باشید .» وسپس ازبهاگاوادگیتا واثرتولستوی‌بنام «سلطنت خدائی درتواست» تأثیرگرفته‌است .

اما توجیه اینکه چگونه وچرا گاندی درمورد جنگ تحت تأثیر اصل آهیمسا قرارنگرفته ؛ آسان نیست. وی درجنگ بابوئرها[2] بعنوان پرستار داوطلب شرکت نموده ؛ درجنگ جهانی هم اگروضع مزاجی او مانع نمی‌شد باردیگرهمان عمل را انجام می‌داد . شاید دراین‌موارد میخواسته رنجها وآلام زخمی‌ها راتسکین دهد . ولی‌اینکه همان‌گاندی

1– Révérend J J Doke 2-Boers

درهند درجمع آوری داوطلب برای خدمت مسلح شرکت نموده ؛ این دیگر امری است که به‌هیچ وجه با اصل آهیمسا جور درنمیآید . اودر اینمورد کاملا تابع ملاحظات انتفاعی گردیده ؛ که اگرملت هند درلحظه بحرانی بداد انگلستان برسد زودتر و آسانتر به آزادی واستقلال خواهد رسید . در صورتیکه آهیمسا اصلی است که درفوق حسابهای کوچك سیاسی قرارگرفته . بادرنظرگرفتن اصل مزبور این امر نیز غریب می‌نماید که گاندی اظهارعلاقه وپافشاری زیاد در داشتن نیروی نظامی نموده است .

تمایل ورغبت گاندی بواقعیت امور اجتماعی هرچه باشد ؛ انکار ونفی جهان درفکراو مجال بازی نقشی نمیدهد .

البته وی برفاه مادی ملت عنایت و توجه دارد ؛ ولی رفاه را به‌چیز کمی محدود میسازد . اگرهم وسائل موجود باشد بارنبایدعلاقه‌ای بزندگی راحت داشت . گاندی انتظاردارد که زندگی ساده که در آن مالکیت ، محدود به حداقل ضروری باشد ؛ موجب اصلاح انسان و تمدن گردد . هماهنگی نظریات وی با آراء تولستوی[1] به‌عقیده وی مدرك صحت ودرستی آنهاست .

در اعترافات مذهبی که درسال ۱۹۰۹ نوشته شده و در آن از تمدن حقیقی بحث می‌نماید ، انکار جهان بطور وضوح دیده می‌شود . گاندی دراین نظریه به‌حدی پیش میرود که حقه بازی و شارلاتانیسم را برپزشکی علمی مرجح می‌شمارد . «نجات هند دراین است که تمام آنچه راکه ازپنجاه سال باینطرف آموخته فراموش‌نماید. راه‌آهن . تلگراف ، بیمارستانها ، وکلای دادگستری ، پزشگان وغیره

1– Tolstoi

همه باید از بین بروند . واعضاء طبقات عالیه باید درزهد وتقوی زندگی ساده روستائی را یاد بگیرند . آنها پی‌خواهند برد که فقط این چنین زندگی انسان را خوشبخت می‌نماید .»

بعدها در بیمارستان هنگامیکه از درد آپاندیسیت رنج می‌برد حاضرشد ازطب جدید ؛ که آنقدر شدیداً محکوم کرده بود ؛ استمداد نماید ؛ ومورد عمل جراحی قرارگیرد . ولی همیشه درعمق ذهنش این فکر را داشته ؛ که با آن عمل برخلاف ایمان و اعتقاد خود رفتار نموده است . بیکی از مرتاضان برهمن که علت آنرا سئوال نموده چنین می‌نویسد : «من اعتراف می‌نمایم که تن دادن به آن عمل جراحی ضعفی ازجانب من بشمار میرود . اگر من کاملا مبری از خودخواهی بودم بیچاره ناپذیر ومقدر تسلیم می‌شدم . ولی میل زندگی درکالبدم برمن چیرهٔ بود .» .

دراین ابراز عقیده اخیر خود باردیگرنشان می‌دهد که کم وبیش فایده‌ای برای پزشگی وبیمارستانها قائل بوده است .

جنبه‌ها و تمایلات منفی فکرگاندی مخصوصاً در رویه او ؛ در قبال زناشوئی ظاهر می‌شود . وی نه‌تنها مهار زدن شهوات و علائق جسمانی رامی‌خواهد ؛ بلکه تجردرا ایده‌آل می‌داند .

گاندی ازروی تجربه ومشاهده،نتایج شوم ازدواج کودکان راپی برده بود . زن خود وی که چهار پسر بدنیا آورد زن بسیار وفادار و صبور بوده است .

دوچیز وی را بستودن تجرد می‌کشاند : اول اینکه او عقیده داشت که فقط شخصی که‌ازتمام تمایلات جسمانی وشهوانی خود دست شسته باشد ؛ حائز روحانیت لازم بعمل اخلاقی حقیقی است . درجائی

می‌نویسد : «کسی که می‌خواهد خودرا وقف کشور خود نماید ؛ یا عظمت یك حیات روحانی و دینی را (ولو هرقدر جزئی باشد) تحقق بخشد ؛ باید زندگی پاك ومنزه وعفیف داشته باشد خواه زناشوئی کرده باشد یا نه .»

عامل وعلت دوم عبارت از اعتقاد و ایمان اوست بـه‌تناسخ و بازگشت ارواح درابدان مختلف . همگامیکه‌ازعقیدهٔ او دربارهٔ ازدواج سئوال‌شده چنین جواب می‌دهد : «هدف زندگی عبارت ازنجاح و سعادت است. بعنوان یکنفر هندو من معتقدم که این نجاح که ما آنرا موکشا[1] می‌نامیم عبارت از رهائی ازبازگشت مجدد است . آنوقت که ما رشته‌های مادی وجسمانی را می‌بریم با خدایکی می‌شویم . ازدواج رشته‌های پیوند مارا به‌ماده محکم ترمیسارد . برعکس تجرد یارومؤید بزرگی است و بما امکان میدهد که یك زندگی کاملا تسلیم بخدا را پیش بگیریم .»

باوجود یك هم‌چو گرایش قوی بنفی وانکار جهان ؛ گاندی نمی‌تواند ایده‌آل باستانی حیات ـ تنها ایده‌آلی کـه می‌تواند بـا آن موافق باشد یعنی بریـدن کامل ازجهان را ـ پیش بگیرد . در جواب دوست خود مرتاض برهمنی که بوی توصیه میکرد بغاری پناه بـرده و در آن بتفکر وتعمق بپردازد می‌گوید : «من در جستجوی کشور خدائی هستم که رهائی فکری وروحی نامیده میشود . برای رسیدن به‌آن‌نیازی به‌پناه بردن بغار نمی‌بینم . من غارخودم رادرخودم می‌برم .»

گاندی دریك تضاد عجیبی فعالیت درجهان و نفی جهان را باهم جمع مینماید . دراینمورد از بهاگاوادگیتا الهام می‌گیرد که عمل انجام

1– Moksha

شده دراین جهان را که با نیت و روح محض تسلیم به‌خدا انجام گرفته باشد عالی‌ترین شکل اعراض ازجهان می‌شمارد : «فداکاری من در راه ملتم یکی ازصور انضباط ودیسیپلینی است که برای رهائی روحم از تعلقات مادی وجسمی برخودم تحمیل نموده‌ام ... درنظر من راه نجاح ازمیان محن ومشقات بیشماری است که شخص باید در راه ملت وانسانیت از آن بگذرد .»

بدین نحو است که گاندی اثبات اخلاقی جهان را ـ که هندیهای معاصراز آن پیروی می‌نمایند ـ بانفی وانکار آن که مبداس به‌بودامیرسد؛ باهم جمع و توأم می‌نماید . گاندی که برای استقلال کشورخودمبارزه نموده بود در ۱۹۴۸ بقتل رسید.

کسیکه افکار وعقایدش از خیلی جهات بانظریات گاندی اختلاف دارد؛ رابیندرانات تاگور (۱۹۴۱-۱۸۶۱) فرزند دبندرانات تاگوراست. رابیندرانات تاگور که در ۱۸۶۱ بدنیا آمده هم فیلسوف، هم شاعروهم موسیقی‌دان بود . وی خود آثار مهمش را بزبان انگلیسی ترجمه نموده است . توجه غرب از ۱۹۱۳ سالیکه وی جایزه ادبی نوبل راگرفت بسوی اوجلب گردید . تاگورسالهای متعدد درسانتی‌نی کتان[1] بنگال که درآنجا خود او در۱۹۲۱ مدرسهٔ تأسیس‌نموده واداره میکردمی‌زیست.

کاملترین‌شرح فلسفه اودرکتابی موسوم به‌سادانا [2] بدست میآید. این اثر شامل دروسی است که وی در دانشگاه هاروارد[3] گفته . سادانا یعنی کمال .

درنظریات تاگور دیگر اثری از انکار ونفی جهان که تدریجاً در برابر اثبات وقبول آن عقب نشینی می‌ساید دیده نمی‌شود . وی‌مصممانه

---

1 – Cantiniketan 2 – Sadhana 3 – Harvard

برای جهان‌واقعیتی می‌شناسدو آنرا می‌پذیرد. دیگر از نظریه‌نفی‌جبری‌در فلسفه او خبری نیست .

تاگور متوجه است که فکر باید در قبال جهان بین رویه انکاری‌و رویه اثباتی یکی را انتخاب نماید . و برای حفظ و حراست‌اخلاق‌است که وی بدون قید و شرط رویه اثباتی را پیش می‌گیرد . این عمل وی معنی بزرگی دارد . تحولی که ازقرنها پیش در جریان بود در او پایان می‌پذیرد .

تاگور اعلام میدارد که فکر هندی در اینکه فقط پیوستن بخدارا مورد توجه قرار داده و توجه بجهان راکه مظهر خداست از نظر دور داشته مرتکب خطائی می‌شود .وی حرفهای تند و خشن در مورد زهاد ومرتاضان که فقط درپی‌اعراض ازجهانند دارد .ولی بهمان‌شدت‌غربیها را هم که جهت زندگی نفسانی وباطنی راگم کرده‌اند ، ودر اعمال و فعالیت‌شان درجهان؛ دیگرملهم ازروح تسلیم ورضا بخدا نیستندمحکوم می‌نماید . وی برای انسان دوهدف تعیین کرده : تعلق داشتن از ته قلب وروح خود بخدا وخدمت کردن باکار وعمل درجهانی که وی بوجود آورده است .

بعقیده تاگور لذت وحظ زندگی کردن وایجادوابداع‌اصل‌وجوهر انسان است . وی میگوید مانمی‌توانیم فقط به انجام اعمالی که بحفظو آرایش زندگی خودمان ضرورت دارد اکتفا نمائیم. اگر حساسیت و عواطف ماکند وضعیف نشده باشد ؛ تمایل و احتیاج به فعالیت در راه روح جهانی و کوشش در پیشرفت جهان را در خود خواهیم داشت .

«ما باجهان یك رابطه بسیار عمیق‌تر واساسی‌تر از رابطه جبری داریم. روح‌بسوی آن کشیده می‌شود ؛ وعشق ومهر مابزندگی درحقیقت

میل بانیست که ارتباط ما با این جهان پهناور گسسته نباشد . این ارتباط یك ارتباط مهر وعشق است .»

ناتوان در مقابل این مهر وگرایش مرموز بجهان ؛ انسان دائماً می کوشد محیط دانشها وفعالیت خود راگسترش دهد . وی میل دارد نعمت هائی که موجب آسایش ماست مال مشترك همه باشد ؛که حکمت وعقل وعدالت حاکم برهمه باشد . فلاکت ورنج کمتر شود ، ادبیات وهنرها پررونق وپرشکوه گردند . قلب هاصاف شوند ونیروهای مرموز طبیعت رام انسان گردند ؛ تا درخدمت خلق وترقی آن ها بکار برده شوند.

پس انسانیت باید بفرهنگ حقیقی برسد . ولی تاگور اضافه می نماید که این چنین فرهنگ ودانش نیست مگر آنجائیکه عواطف اصیل ونجیب وعشق انساندوستی حکمفرما باشد . پیروزیهای مادی ؛ مسائل وامور کاملاً نسبی وگذران اند . آنها تأثیر شفا بخش ورهائی ده ندارند ؛ مگر اینکه انسانیت پیشرفت های معنوی واخلاقی هم کرده باشد .«یك تمدن وجامعه را باید از روی درجه ومیزان مهر وانساندوستی که شئون وسازمانها وقوانین آن درقلوب پرورش میدهد قضاوت وارزیابی کرد نه از روی مجموع نیروهای مادی آن .» سادانا

پس تاگور بینش اخلاقی جهان را که از یك ایده آل حقیقی انساندوستی الهام میگیرد می پذیرد. این همان جهان بینی است که بعضی ازمتفکرین غرب مانند شافتسبوری[1] کانت[2] ،فیخته[3] وغیره پذیرفته بوده اند ومتأسفانه تاگور آنها را نمی شناخته . اگرچه فکر وتمدن غربی نتوانسته انسان را بسوی معنویت هدایت نماید؛ وغالباً درانجام این مأموریت خود کوتاهی بخرج داده ؛ معهذا در آن نیز همان جهان بینی عمیق و کاملاً هماهنگ

1 - Shaftesbury 2 - Kant 3 - Fichte

به ایده‌آل حقیقی فرهنگ فرد وجامعه را میتوان پیدا کرد.

یکی ازنقاط ضعف تاگور اینست که وی میخواهد نظریه‌عرفانی براهما ــ هندوئی‌عصرحاضررا بعنوان بینش هند باستانی قلمداد نماید. وی نمی‌خواهد قبول نماید که فکرهند دستخوش تحول گردیده است .

تاگور برای توجیه انحراف خود ازمتون قدیمی ؛ این اصل را برمی‌نهد که انسان نباید پای‌بندمعانی اولی واصلی آنها باشد. مهم کشف معانی و اهمیتی است که آنها برای مادارند وباعمل وزندگی خوداثبات حقیقت آن چیزی‌است که ما در آنها پیدا می‌نمائیم .

تعلیمات بزرگترین متفکرین‌ما موجب مباحثات بی‌پایان میشود؛ اگربجای‌اینکه‌باعمل‌ودرزندگی‌خود؛ آنهارا تحقق بخشیم، بخواهیم‌ظاهر وصورت والفاظ آنهارا پی‌ببریم. مردان‌بدشانسی که تقدیر آنهارا پای‌بند ظواهر و الفاظ کرده بماهی گیران بیچارهٔ می‌مانندکه بعلت توجه‌زیاد به‌نگاهداری تور خود درآب‌اصلا صیدکردن‌را فراموش‌میکنند. سادانا

ولی بابکار بردن تشبیه تاگور آنهائی هم که پای‌بند الفاظ نیستند شبیه ماهی‌گیرانی هستندکه تور مستعمل وپاره پاره بکارمی‌برند . چیزی که‌آنهم سودی دربر ندارد .

منظور وی از«مردان‌بدشانس پای‌بند ظواهروالفاظ»هند شناسان غربی است که باتحقیقات انتقادی و تاریخی خود می‌کوشند ؛ معانی اولی واصلی‌نوشته های و دائی را تصحیح کرده واختلاف موجود بین بینش باستانی براهمائی‌مبتنی برانکار جهان وعرفان اخلاقی هند جدید متمایل به اثبات جهان را نشان بدهند .

اینکه باید معانی‌اولی نوشته‌های ودائی راتعیین کرد و بهیچ‌وجه نباید ازآنها انحراف جست اصلی‌است که نمی‌توان ازآن تخلف‌نمود. حقیقت تاریخی هم حقیقتی است ومانند هرحقیقتی باید محترم شمرده

شود . فکر باید به‌اسارت بپذیرد ونه ترس .

تاگور برای اثبات اینکه نظریات او درمورد اثبات اخلاقی جهان با متون مقدس مغایرتی ندارد؛ روشی راکه عبارت از نشان‌دادن صحت قسمت های جدا شده از مجموع نوشته باشد؛ بکار برده و بدین نحو آنها را طوری تفسیر وتعبیر می‌نماید که‌گویا در آنها از یك خدای مهر وعشق سخن رفته وتسلیم ورضای محض باوومشیت او توصیه‌گردیده است . اما به‌قسمتهای پرمهابت دیگراوپنی‌شاد که در آنها براهماهمچون مطلق غیر متعین نشان داده شده ، واعراض وخودداری ازعمل شرط پیوستن بآن شمرده شده؛ اهمیتی راکه شایسته‌آنند نمی‌دهد .

امادرباره یادآوری اینکه دراوپنی‌شاد اشاراتی برواقعیت‌واثبات جهان وجود دارد ؛کاملا حق‌با تاگور است .مااروپائیان تحت تأثیرافکار شوپنهاور[1] و دوسن[2] متمایل‌به عدم تشخیص افکار وگفتارهائی هستیم که زیاد هم مؤید این نظریه نیست که اعراض ازجهان تنها شرط پیوستن به‌براهمااست. حقیقت اینست که در آن اثبات وانکار جهان هردوپهلوی هم دیده میشود . فقط ـ در این مورد هند شناسان غرب واقعیت رابهتر از تاگور تشخیص داده‌اند ـ انکار آن برای اوپنی‌شاد حقیقت بزرگی است که کشف شده و واقیعت آنرا درسایه‌گذارده‌است ـ وقتیکه منظور عملا تعیین ایده‌آل‌زندگی برهمن است؛ انکار جهان در برابر اثبات و واقیعت آن‌عقب نشینی می‌نماید وامتیاراتی برای آن میدهد. باوجوداین برتری خود راحفظ می‌کند وچیزی از اهمیت‌نظری آن‌نمی‌کاهد.

هم چنین باید درنظرگرفت رابطه‌ای که اوپنی‌شاد بین اخلاق و واثبات جهان‌برقرار میسارد_ اثباتی‌که درجنب انکارونفی آن قرارگرفته

---

1 – Shopenhauer 2 – Deussen

چیست . اوپنی‌شاد فقط اخلاق سنتی‌را در نظر می گیرد و از اخلاق مبتنی بر تعقل هنوز بی خبر بوده. پس ازوحدتی که تاگور بین احلاق مبتنی بر عقل و اثبات جهان برقرار میسازد در آن‌خبری نیست. البته تاگور میتواند تذکر بدهد که‌در اوپنی‌شاد هم اخلاق و هم اثبات جهان وجود دارد. ولی این احلاق آنچه تاگور میگوید نیست . اثبات عمیقانه اخلاقی جهان که تاگور مانند فلاسفه اصیل اروپای دوره جدید از آن بحث می نمایددر جریان یك تحول و تکامل طولانی پدید آمده‌است .

اگر اثبات اخلاقی جهان آنطوریکه تاگور ادعامی‌نماید واقعاً در اوپنی‌شاد موجود بود ؛ باید از زمانهای دورا دور یك اراده اخلاقی و عملی پدیدمی آورد ؛ و از درخواست اصلاحات اجتماعی‌ عفلت نمیکرد . ولی ذهن وفکر هندی ازقرنها پیش زشت‌ترین اجحافها و تجاوزات را طبیعی‌وحزو نطام جهانی‌شمرده‌است. فقط در دوره‌اخیر است که‌ذهن و فکر هندی تغییر جهت‌میدهدو میخواهد که شرایط دیگری برای‌زندگی‌بوجود بیاورد. این بهترین شاهد ومدرکی‌است برای اینکه‌در اوپنی‌شاد، باوجود بعضی تکه‌های‌مجزا که‌میتوان آنهارا در جهت اثبات اخلاقی جهان تفسیر نمود ار اثبات احلاقی‌مبتنی برعقل‌والزام انسان بفعالیت بی آلایش خبری نیست.

حقیقت بغیر از نیروی خود نیازی بسلطه و نیروی دیگر ندارد . اگر اتفاقاً بتواند در تأئید خود ار گذشته نیرو بگیرد البته بهتر و آسانتر میتواند خود را تحمیل نماید ؛ ومورد قبول قرار گیرد . ولی هیچوقت نباید برمتون گذشته عامداً تخطی نماید ؛ تادلیلی بر تحمیل خود بدست بیاورد . حقیقت باید بر نیروی متقاعدکننده خود اعتماد داشته باشد تا نیازی به پیدا کردن دلیل ومدرك بر اصالت خود در تاریخ نداشته باشد.

تاگور هم هنگامیکه میخواهد نظریه خود را درباره اثبات‌جهان توجیه نماید مانند فلاسفه اروپا که به‌این اقدام دست‌زده‌اند بسه‌مسئله‌بزرگ

برخورد می‌نماید :

۱ ـ چگونه میتوان وجودمطلق را مانند شخصیت اخلاقی تصور کرد ؟ .

۲ ـ تاچه حد برای جهان و آنچه در آن میگذرد میتوان جنبه اخلاقی قائل شد ؟

۳ ـ فعالیت انسانی راکه درخدمت روح خالقه بوده و نقشه های او را تحقق می‌بخشد چگونه میتوان تصور کرد ؟

تاگور اصلا به اینکه تصور وجودمطلق مانند یك شخصیت اخلاقی چقدر اشکال دارد توجهی ندارد . وی باکمال سادگی خدا وجهان را همانند کرده ودرهمانحال خدا را خالق جهان می‌نامد ، با سهولت و مهارت از یك اصلی بدو اصلی واز دو اصلی بیك اصلی رد میشود و هیچ اعتنائی بگودالی که آندو را از هم جدا میسازد ندارد . آنچه در نزد برهمنان بزرگ بوده اینست که آنها هیچوقت برای تعیین ونشان دادن وجودمطلق تشبث بمفهوم خدا آنچنانکه دین عامه بوجود آورده نمینمایند. اما تاگور بآن توسل می‌نماید؛ بدون اینکه احساس احتیاج بتوجیه آن بنماید . وی که وارث برهمنان بوده مانند اروپائیان ایمان وعقل را بهم می آمیزد .

هم چنین اشکال نسبت دادن جنبه اخلاقی بوجود مطلق را درنظر نمی گیرد .

برای اینکه بتواند برای جهان معنی وجهتی قائل شود ؛ باتوسل به تعبیر و تفسیر معنی وجهتی بر آن می‌دهد. وی همان بینش قدیمی براهمائی راکه جهان محسوس بازی ونمایشی است که خدا خود برای خود داده اتخاذ می‌نماید . درنظر برهمنان و همچنین بعد ها بهاگاوادگیتا این

عبارت از توالی حوادث وپدیده‌هائی است که نمـاید درپی تشریح و توجیه و تعلیل آن بر آمد. ولی‌چون تاگور به اثبات اخلاقی جهان معتقد است باید مانند فیخته بکوشد که در این بازی عمیق‌ترین وعقلانی‌ترین تظاهر و تجلی خدا را به‌بیند .

وی میگوید که خدا جهان را بوجود آورده برای اینکـه بذاتـه فیض وعشق است .اما هیچ مهر وعشقی تحقق نمی‌پذیرد ؛ مگر با اتحاد و وصلت دوفردیت . پس خدا باید چیزی درخارج از خود بر نهد کـه ازیك‌نوع‌استقلال نسبت به او برخوردار باشد .

«نه تنها فردیت وشخصیت ما بلکه تمام طبیعت است که جدائی‌و تفکیکی بین ما وخدا بوجودمیآورد ؛ که فلاسفه ماآنرا مایا نامیده‌اند ؛ زیرا این تفکیك وجدائی در واقع وجود ندارد . هیچ چیزی نیست که بتواند حدی باشد که خدا مجبور بقبول آن گردد . خدا از روی مشیت واراده‌خاص‌خود حدودی‌درمقابل‌خودبرمی‌نهد؛ همانطوریکه‌شطرنج‌باز محدودیت هائی در برابر هوس خود درمورد حرکت دادن مهره‌هاقائل میشود . زیرا شطرنج‌باز باهریك ازمهره‌ها در ارتباط شخصی بـوده و آنرا مانند موجودی در نظرمی‌گیرد که دارای ابتکار است . شطرنج‌باز با قواعد بازی که خود را ملزم بمراعات آنها می‌نماید محدودیتی برای خود بوجود میآورد . ودرست لذت بازی هم درهمین جاست ؛ یـعنی دراین است که مهره توانائی بازیکن رامحدود بسازد . البته شطرنج‌باز میتواندآنها را بدلخواه خود جابجا نماید ؛ ولـی دراینصورت دیگـر بازی وسرگرمی نخواهد بود. اگر خدا ادعای نقش قدرت‌کامله را دارد کار خلقت اوساخته شده وقدرت او معنی خود را از دست میدهد .زیرا قدرت برای اینکه برخودآگاهی یابد بایدبرای خود حدودی برنهد .»

«همانطوریکه طبیعت بوسیلـه حدود قوانین طبیعی از خدا جدا شده ؛ همانطور من ما هم‌باسدهای خود خواهی از خدا جدا شده‌است. خدا ازروی اراده حدودی برمشیت خود نهاده وبرای ما قلمرو کوچك ابتکارات مارا واگذار کرده. دلیلش اینست که اراده‌او که‌اراده فیض‌وعشق و بالنتیجه اراده آزاداست نمی‌تواند تمتع خود را بدست آورد ؛ مگر در وصلت واتحاد بایك اراده مختار دیگر .»

بدین نحو این باری عشق (لیلا)[1] بین خدا و روح انسانی دوره بدوره تابی نهایت ادامه پیدا می‌کند. هنگامیکه روح همسر خود را در مالك جهان می‌شناسد مسکن خودرا هم‌درجهان پیدا می‌کند. «آنـوقت هر فعل برای‌اوصرورتی میشود برای خدمت ار روی مهر وعشق. تمام مصائب ورنجهای زندگی آزمایشهائی میشوند که روح باشکیبائی مواجه میشود وبالبخند بر آنها فائق‌میآید؛ تانیروی عشق خود را باثبات‌برساند وحود را شایسته مهر معشوق خود سارد .»

این ها افکار وگفتارهائی است شبیه آنهائی که عرفای غربی ملهم از کاتیك کانتیکها[2] گفته‌اند .

پس تاگور نظریه براهمائی قدیم را ــ که جهان بازی دلگرمـی است که وجود مطلق برای خود میدهد ــ بار دیگر زنده نموده و بـآن رنگ اثباتی می‌دهد .

درنظر تاگور هم مانند فلاسفه اروپا که طرفدار اثبات احلاقـی جهان بوده‌اند ؛ جهان بمنظور انسان خلق‌شده. پس وحدت روحـی و

---

1 – Lilâ

۲ ــ وسمتی از کتاب عهد عتیق که به سلیمان نسبت داده ودرخشندگی شاعرانه و تحبلی شرقی دارد

اخلاقی بین انسان و خداهدف ومنظور نهائی ومعنی حقیقی جهان شمرده شده است .

اما اینکه فکر انسان باید جهان را بمنزله‌واقعیت غیرقابل توجیه وبیان قبول نماید، چیزی است که تاگور نمی‌تواند آنرا بپذیرد . تاگور مانند پیروان اصالت عقل قرن ۱۸ اروپا میخواهد هستی جهان را درجهت خوش بینی توجیه نماید . ومعتقد است که زیبائی ونظم و هماهنگی در آن حکمفرماست. وآنچه‌ما اززشتی . گنگی، ناهماهنگی ودردناك در آن مشاهده‌می‌نمائیم بالاخره درزیبائی‌نظم وهماهنگی‌وشعف‌مستحیل خواهد شد هر بدبختی که انسان آنچنانکه باید بپذیرد مبدل بسعادت او خواهدشد.

«باحس حقیقت‌خودمان‌از قانون‌خلقت آگاه‌میشویم‌و باحس‌زیبائی خودمان از هماهنگی جهان‌آگاه میشویم . »

در اینجا انسان‌تصور می‌نماید که گفته‌های شفتسبوری[1] را میشنود .

بعقیده تاگور هیچ‌گونه بدبینی درمورد جهان دلیلی ندارد . در نظر او بدبینی وضعی‌است که در آن‌عاطفه یاهوش از خود راضی‌میشوند وبخود نمائی می‌پردازند .

از اشکالاتی که فعالیت‌انسان درجهت روح کل برمی‌انگیزدتاگور هم مانند فیخته چندان آگاه نیست . وی بطور ساده قبول می‌نماید که‌هر عمل وفعلی که انسان بوسیله آن از من کوچك خود تجاوز می‌نماید ، در تحقق هدف جهانی تاثیردارد. اراده ومشیت روح جهانی چیزبیگانه برما نیست. مامی‌توانیم آن رادرخوداحساس نمائیم‌واز آن حساب‌ببریم. فقط کافی‌است که خود راکاملا تسلیم وتفویض آن نمائیم. جهان باید برای هریك ازما یکنوع‌بزرگ شده جسم ماباشد ومن شخصی ما بایدگسترش

1 – Shaftesbr–

من جهانی را بخود بگیرد .

فلاسفه فرانسه آلفرد فویه[1] (۱۹۱۲-۱۸۲۸) و ژان ماری گویو[2] (۱۸۸۸-۱۸۵۴) هم ازهمچو گسترش شخصیت سخن میرانند. ولی منظور آنهاا ینست که انسان اخلاقاً به آن اندازه خودرا وابسته باموجودات وانسانهای دیگر احساس کند ؛ که سرنوشت آنها را مانند سرنوشت خود بداند ؛ و دربند آنها باشد به همان اندازه که دربندخویش است .

اما در نظر تاگور منظور فقط گسترش اخلاقی من نیست . بلکه گسترش ناشی ازبسط نیروی فعالیت نیز هست .

درسایه افزایش دانش و بتدریج که قوانین طبیعت را بهتر می‌شناسیم قدرت ماهم افزایش می‌یابد . مادرمسیربدست آوردن یکنوع جسم جهانی هستیم . اعضاء دید وحرکت ما و نیروی جسمانی ما مانند خود جهان بدورادور می‌روند. بخار والکتریسته عضلات وبافته‌های ما می‌شود . دراین عصر پیروزیهای علمی تمام کوشش مادراینراه صرف می‌شود تا ادعای مارا به جهانی بودن من خودمان به اثبات برساند . در واقع قدرت ماهیچ نهایتی ندارد . ازاین لحاظ که قدرت جهانی که در قوانین جهانی تجلی می‌نماید ـ قوانینی که حاکم برجهان‌اند ؛ درخارج ازما نیست بلکه درذهن وباطن خودماست» .

انسان بعنوان یك شخصیت اخلاقی ؛ با انجام فعالیت متناسب با مجموع استعدادهای خود است که به پیوستن به‌خدا نائل می‌شود . انسان من برین را در خود تحقق می‌بخشد . و عشق وی به‌عشق ابدی می‌پیوندد.

«تمام آنچه ما مـی‌توانیم همیشه در آرزوی رسیدن بـه آن باشیم

1- Alfred Fouillèe 2- Jean-Marie Guyau

عبارت از پیوستن بهتر به‌خداست .» سادانا

تاگور بـا توصیه اصرار آمیز درپیوستن فعال بـه نامتناهی و بـا نشاندادن اینکه عمل نتیجه تفکر و تأمل است ایده‌آل حقیقی جهان بینی اخلاقی را ترسیم می‌نماید .

اما نمی‌تواند این چنین دید و بینش را با معرفت مثبت واقعیات استوار سازد .

بلکه آن را از تعبیر وتفسیرخوش بینانه واخلاقی جهان استنتاج می‌نماید که شباهت بنظریات شافتسبوری وفیخته دارد . بـرای فکـری که‌شهامت اینراداشته باشدکه خودراموردانتقاد قرار دهد ؛ این‌تعمیر و تفسیربه‌همان اندازه غیرکافی است‌که نظریات فلاسفه مزبور اروپا .

همینکه فکر هندی از روی تأمل و تفکـر در راه قبول واقعیت اخلاقی جهان گام می‌گذارد ؛ خودرا در برابر همان مسائلی می‌بیند که متفکران اروپا با آنها مواجه شده و به‌آزمایش حل آنها دست زده‌اند ؛ همانطوریکه در مورد تاگور ملاحظه می‌نمائیم .

در نظام فکری شامخ و سنفونی باعظمت بینش تاگور، آهنگها، نغمه‌ها و تحریرها هندی است ولی تمها شباهت به‌تمهای فکر اروپائی دارد .

امـا این فکـر تاگور کـه تمام طبیعت از یك نفخه ربانی جـان مـی‌گیرد دیگر مربوط بـه اوپنی شاد نیست بلکـه ملهم از دانش جدید است .

تاگور باین مسئله که آیا ایده‌آلیسم اخلاقی باید و می‌تواند از توافق بامعرفت واقعیات دست بردارد توجه ننموده . این مسئله خارج ازافق دید اومانده است .

اما در مورد نشان دادن توافق حقیقی ایده‌آلیسم اخلاقی جهان و معرفت مثبت واقعیات او هم بیشتر از پیشینیان خود کامیابی بدست نیاورده. ولی تجارب شخصی او در ذهن و زندگی خود از این ایده‌آلیسم، وی را باین اعتقاد متقن کشانده که این تنها راهی است که عقل و فکر ما را راضی و قانع میسازد و از اینرو حقیقت است.

این اعتقاد متقن راوی باقدرت و ایمان و عمق و جاذبهٔ بیان می‌نماید که پیش از وی از کسی شنیده نشده بوده‌است. این متفکر بزرگ تمام سرشار از نجابت و هماهنگی، این‌گونه هند، تنها به ملت خود تعلق ندارد. بلکه بههمه انسانیت متعلق است.

متفکر دیگر هند اروبیندو گوز[1] متولد در ۱۸۸۲ است. وی نیز خواسته عرفان واشراق برهمائی را درجهت اثبات اخلاقی جهان تعبیر و تفسیر نماید. درنتیجه تمایل خود بهمسائل سیاسی؛ درمبارزاتی که چندسال پیش از جنگ بین‌الملل اول هم‌میهنان وی برای آزادی هند از یوغ انگلستان پیش گرفته بودند؛ نقشی بازی کرد. در ۱۹۱۰ ازسیاست کناره‌گیری کرد، همانطوریکه تاگور قبلا دست کشیده بود. از آن‌زمان در تبعیدگاه ارادی خویش در پوندیشری[2] بسر برد و به‌چیزی غیر از رستاخیز فکری هند نمی‌اندیشید و کوشش نمیکرد.

وی میخواست هم‌میهنان خودرا ازمعابد وافقهای تنگ مکتبهای قدیمی بیرون آورد و به طبیعت و زندگی آشنا سازد: «فکر باید درنظر ما مقدس باشد اما آینده از آن‌هم بیشتر.» وی هم مانند ویوه‌کانانندا[3] ایمان متقن داشت باینکه‌فکر هندی رسالت دارد که‌انسانیت را بسوی‌سرنوشت

1- Aurobindo Ghose
2- Pondichèry
3- Vevēkánanda.

حقیقی خود هدایت نماید . تمام امید وی در فکر و آئینی بود که بهتر افکارشرق وغرب را درخود جمع کرده باشد . درگذشت وی درسال ۱۹۵۰ است .

فلسفه جدید هند چند تن متفکر باارزش دارد ؛ ولی آیا خواهد توانست خودرا ارسلطه وقید سنت رهائی بخشد ؟ آیا واقعاً نیروی خلاقهٔ دارد وتمام اهمیت مسائلی را که مواجه می‌شود درك میماید ؟ هنوز نمی توان حکمی داد .

س . راداکریشنان[1] که در ۱۸۸۸متولد شده تحت تاثیر شدید تاگور قرارگرفته است .

1– S Radhakrishnan

١٦- نگاه کوتاه به گذشته

دیدی از آینده

فکر هندی از مستیک «عرفان» بدوی و جادوئی که مبداء آنست میراث با ارزشی دریافت داشته که عبارت از این است که هدف نهائی انسان پیوستن روحی و معنوی به بی‌نهایت است . فکر هندی حداً به آن پای بند مانده و نمی‌خواهد کنارش بگذارد . چیزیکه موجب عظمت آن است .

ولی از همان بینش جادوئی و بدوی انکار جهان را نیز بهارث برده به جای اینکه در حدود طبیعی قبول واقعیت جهان بماند ؛ تسلیم برهمنان گردیده به انکار آن گرویده است . باوجود این باز نمی‌تواند در اتخاذ رویه مزبور که مغایر باغریزه طبیعی است پایدار بماند . دربرابر تأثیر وفشار عمل واخلاق از روی اجبار از آن دست برمیدارد .

پس مناظره و کشمکش بین دو رویه مغایر مزبور یعنی رویه انکاری و اثباتی جهان تعیین کننده سیر وتحول فکر هندی بوده است .

این مبارزه و جدال عظیم عقاید بی‌سروصدا ومخفیانه ادامه‌یافته. دوطرز بینش علناً بهم نمی‌تازند وبحث دراصل را پیش نمی‌کشند. بلکه همیشه سازش با عقب نشینی تدریجی رویه انکاری و دادن امتیاز از طرف آن بنظریه مغایر برقرار میشود. امتیازاتی که بالاخره منجربه کنار رفتن رویه انکاری میگردد.

پیشترها دردوره باستانی برهمنان باقبول اینکه اعراض تام از جهان فقط در نیمه دوم حیات باید اجرا شود امتیاز بزرگی به واقعیت آن داده‌اند. سپس بودا باطرد ومنع انزوا وارتیاض واعلام اینکه بی‌نیازی و وارستگی قلبی و باطنی درقبال جهان ارزشی بمراتب بیشتر از اعراض واقعی دارد ازشدت وقاطعیت آن کاست. بعلاوه نظریه اخلاقی ترحم و شفقت وی متضمن تمایلات عملی بوده است. ولی بودا متوجه نبود که این چنین اخلاق چقدر با انکارجهان مغایرت دارد.

بهاگاوادگیتا تصدیق می‌نماید که فعالیت هم‌باندازه‌عدم فعالیت ارزش دارد؛ و احیاناً از آنهم برتراست. ولی دراینجا منظورفعالیتی است که بتواند ــ ولوظاهراً ــ با انکارجهان سازگار بوده‌باشد؛ نه‌فعالیت ناشی ازعوامل و تمایلات طبیعی.

بتدریج که در فکر هندی اخلاق اهمیت پیدا میکند و فعالیت با ضرورت اخلاقی توجیه میشود انکار جهان سست تر میگردد. بالاخره هنگامیکه اخلاق، فعالیت مبتنی برمهررا الزامی میشمارد وکوشش در رفاه و آسایش همنوعان و موجودات دیگررا وظیفه افراد قرار میدهد ساعت کناررفتن نظریه انکارجهان نواخته میشود.

تحول فکری هند آنچیزی که برای تفکر ساده وسطحی واضح

و آشکار است تأئید مینماید :

انکار جهان که مغایر باغرائز و تمایلات وخواست و اراده زیست ماست ، ووضع مارا درجهان در نظـر نمیگیرد نمیتواند مـانند اثبات جهان توجیه گـردد و بآسانی بموقع عمل گذارده شود . بینش مزبور در مقایسه با نظریه اثباتـی موقعیت سست و متزلزل دارد و بـه محض برخورد با اخلاق که بر پایه واقعیت عمیق جهـان است خـود بـه‌خـود فرو می‌ریزد .

فکر غربی وفکرهندی هریك بنحوخاص خود غیرکافی وناقص است . برای قضاوت صحیح و تعیین ارزش هـریك از آنهـا نمی‌توان فقط اختلاف موجود در بین آنها را درنظر گرفت . باید این نکته را نیز تذکر دادکه هریکی ازآنها از اواسط قرن نوزدهم دوره بحران و تحولی را می‌گذراند . موقعیت فکر اروپائی ازاین لحاظ که مجبور شده اعتراف نمایدکه دیگر نمی‌تواند ؛ ایده‌آلیسم اثبات اخلاقی‌جهان را باشناسائی واقعیت‌های روزمره آشتی دهد تغییر یافته است . امافکر هندی باید از اعراض از جهـان دست بـردارد وبسوی قبول واقعیت آن روی‌آورد . مادامیکه فکر اروپائی تعبیر و تفسیر اثبات اخلاقی جهان را بمنزله معرفت واقعی آن بدانـد میتواند خـودرا ضامن عالـی ترین ایده آلهـا قـرار بدهد . این ایـراد واعتراض کـه فکر غربـی نتوانسته انسان را به‌معنویت واقعی دلالت نماید فقط به فلسفه معاصر وارد است نه بگذشته آن . درمیان متفکران قرن ۱۸ وحتی اوائل قـرن ۱۹ فکـر فکر فعالیت دریك معنویت عمیق وزنده پدید میآید . ونتایج اینکه‌فکر اروپائی اصولـی است نه مستیك «عرفانی» هنوز محسوس نشده بود . ولی سپس وقتیکه فکر غربی خود را مجبور می‌بینند که اینچنین تعبیر

را کنار بگذارد نه‌تنها دیگر نمیداند رابطه معنوی انسان و بی‌نهایت را چگونه توجیه و تبین نماید بلکه اصلاً بلزوم چنین مستیك «عرفان» هم متوجه نمی‌شود .

در نیمه قرن ۱۹ نه تنها تعبیر ایده‌آلیستی جهان آنطوریکه فلسفه عقلی میکرد ــ بلکه هرگونه اقدام و کوشش سازش دادن ایده آلیسم اثبات اخلاقی جهان با واقعیات نیز ــ انجام نشدنی‌دیده شد . سیستم‌های فلسفی فیخته ، شلینگ وهگل آخرین کوشش در راه این چنین سازش است . ازاین زمان فلسفه غرب خودرا مجبور بقبول این امر می‌بیند که شناسائی واقعیات ناقض ایده‌آلیسم اخلاقی جهان است . درین وضع می‌کوشد ایده‌آلیسم خودرا ـ با صرف نظر کردن تدریجی از اخلاق (اتیك) وفقط باحفظ ساده اثبات آن ـ باواقعیت هماهنگ سازد .

هم‌رنگ و خیلی هم هم‌رنگ باروح وطرز فکر زمان ، فلسفه نیچه تنها مسئله فرد وجامعه را مورد توجه قرارداده ومسئله فرد وجهان را به‌کلی نادیده وناشناخته گرفته است . جهان درنظر نیچه دکور و آرایش یك نمایش حزن انگیزاست وبس .

فکروفلسفه‌اروپائی چون خود راعاجزاز سازش دادن ایده‌آلیسم اثبات اخلاقی جهان باواقعیت دیده ؛ از اینرو بیك ایده‌آل محقر مطابق باواقعیت وتنظیم شده روی آن ؛ اکتفانموده است .

چنین است نمایش حزن انگیزی که فعلاً در برابر چشمان ما جریان دارد .

البته‌فکرهندی میتواندخودرابرتراراین فلسفه غربی که‌دستخوش نابسامانی است بداند . ولی‌فراموش می‌نماید که درقرن ۱۸ و ۱۹ فلسفه مزبور در راه چه‌ایده‌آل بزرگی فداکاری نموده وچه عملی‌انجام داده ،

بعلاوه هیچ در نظر نمی‌گیرد که خود فلسفه هند تاامروز از مواجه شدن بااشکالات و مسائلی که فلسفه غرب را در وضعیت فعلی قرارداده خودداری کرده است.

ویوه‌کاناندا و صاحب نظران دیگر هند البته ادعان دارند که فلسفه غرب که این استعداد اکتشافات علمی و اختراعات را از خود نشان‌داده؛ می‌تواند زندگی اجتماعی را سازمان عقلانی بدهد و بطور کلی انسان و جامعه را بسوی تمدن راهنمائی کند. اما در مورد برتری هندیها در زمینه فکر و فلسفه؛ آنها این مسئله را واضح و غیر قابل بحث می‌دانند.

ویوه‌کاناندا می‌خواست باحقایق ابدی که خاص هند است «جهان را منقلب» سازد. بقول اوروبیندوگوس کلید ترقی انسانیت دردست هند است. به‌عقیده ویوه‌کاناندا و دیگران فقط هند می‌تواند راه ورسم ازحمند سیر وسلوك و عرفان را به‌جهان بیاورد. این صاحب نظران ظاهرا فراموش می‌نمایند که در جهان غرب هم عرفانی که از لحاظ ماهیت وارزش همانند عرفان هندی است وجود دارد. آنها معتقد باین فکر بامسلم هستند که اصالت وعمیق بودن خاص فکر و فلسفه هندی است.

آنها به‌حق ملاحظه‌می‌نمایند که عرفان درفکر وفلسفه غرب جای قابل توجهی اشغال نکرده. ولی هیچ در نظر نمی‌گیرند که این وضع ازاینرو پیش آمده که عرفان نمی‌تواند جوابگوی تمنیات والزامات ایده‌آلیسم اتمات اخلاقی جهان باشد.

صاحب نظران مزبور نمی‌توانند پنهان نمایند که ازین لحاظ عرفان خود آنها کمتر قانع کننده است. ویوه‌کاناندا ازاینکه می‌بیند

عرب اعمال خیرخواهانه قابل ملاحظه‌ای انجام داده ؛ درحالیکه هند ؛ کشور حقایق ابدی تا امروز درتسکین آلام بدبختان اقدامی بجانیاورده؛ دستخوش یأس و ناامیدی می‌شود و در یکی از نامه‌های خود ادعان می‌نماید که «هیچ اجتماعی بهاندازه هند تیره بختان ومحرومین اجتماع را مورد فشار بیرحمانه قرار نمی‌دهد.» وی از آمریکا به‌یکی ازدوستان هندی خود چنین مینویسد : «درزمینه معنویت آمریکا خیلی ازما عقب تراست . ولی اجتماع آنها خیلی برتر از اجتماع ماست . »

چرا معنویت هند اینقدر نتیجه ناچیز دارد ؟ این سئوالی است که ویوه‌کاناندا جرأت نمی‌کند درمورد آن عمیقا بحث نماید . وی علت آن‌راعدم توجه وعلاقه و بی‌تفاوتی‌افراد می‌داند . وی نمی‌خواهد اقرار و ادعان نماید که مسئولیت آن متوجه طرز تفکر هندی است : که در طی قرنها نخواسته مسائل زندگی و دنیوی را مورد عنایت قرار دهد . پس می‌توان گفت که طرز فکرهندی تحول یافته وموضوع مهر وعشق عملی وفعال درآن شروع به‌ابتداء نقشی نکرده مگر در دوره جدید .

فکر هندی فقط در آغاز یك تحول عمیق داخلی است . کافی نیست که اصالت و صحت اسباب اخلاقی جهان و اصل فعالیت را که از آن جاری می‌شود بشناسیم وادعان نمائیم . نمی‌توان همین طور ساده وسطحی تازه را بکهنه اضافه کرد . عنصر تازه بسان مایه مغیر تأثیر می‌نماید .

البته فکرهندی بهمدد انکارجهان می‌تواند از روبرو شدن با واقعیات‌اجتناب نماید. ولی بتدریج که نظریه اثبات جهان را می‌پذیرد مجبور می‌شود که این واقعیات را درنظر بگیرد .

درنتیجه اسباب جهان مجبور خواهد شد از روی ضرورت آنهم بامشکلاتی که فکر اروپائی دست وپا میزند مواجه گردد .

فکرهندی چون در مجموعه تحول خویش است باید این شهامت را داشته باشد که خود را بموقع بیک آزمایش جدی آماده سازد . باید تصمیم به تماشائی و قبول حدود معرفت فوق محسوس بگیرد ؛ از تشبث بخیال بافی که تا امروز شیوه آن بود دست بردارد و از تفکیک حقیقت درجه اول و درجه دوم که به کمك آن به جای رو بروشدن بامشکلات از کنار آنها رد شده صرف نظر نماید . خلاصه باید از زیر قید و بند و سلطه سنت‌های خود بدر آید .

صاحب نظران هند باید عرفان اتحاد معنوی بالاًینتاهی را آنطوریکه واقعا هست و نه آنطوریکه ازمتون و نصوص قدیمه بدست آمده یاچنین ادعا می‌نمایند شرح و بیان نماید .

ماهیت هر «مستیك» عرفان چنین تقاضا دارد که خود را در وراء زمان قرار دهد و هیچ سلطه بجز از سلطهٔ حقیقت دانی برای خود ادعا ننماید.

فکر برای پیشرفت و تکامل باید ازدره وگودال اشکالات توضیح و روبروشدن صمیمانه باواقعیت بگذرد . فکر اروپائی وارد این گودال گردیده ولی فکرهندی هنوز درارتفاعات آنطرف است . اگر میخواهد به تپه وارتفاع مقابل برسد باید شروع بپائین آمدن نماید .

پس بدین نحو فکر هندی وفکراروپائی هردو در برابر مسئله سازش دادن ایده‌آلیسم اثبات اخلاقی جهان با واقعیات قرارگرفته است .

اگر فکر در حل این مسئله توفیق یابد از اینروست که زندانی خطا و اشتباهی است و گمان می‌کرد که بحل آن نخواهد رسید مگر

بادرست دانستن جهان شناسی‌ای که بتواند به خواسته‌های این ایده‌الیسم جوابگو باشد.

اما ما جهانشناسی‌ای که هدفی‌را بمانشان بدهد که فعالیت‌اخلاقی خودمان را در تحقق آن میتوانیم بکار بریم نداریم. باوجود این فکر در برابر اینکه وی از همچومعرفتی که بآن نیازمند است محروم میباشد تسلیم نگردیده. آنوقت تعبیری‌از جهان درجهت ایده‌آلیسم اثباتی آن از خود ابداع نموده. روی این چنین تعبیر است که تمام ادیان‌وفلسفه‌های دو اصلی استوار گردیده. عرفان هم به محض اینکه به اثبات اخلاقی جهان‌گرایش مینماید، خودآگاهانه یا ناخودآگاه احتیاج بـه توسل بیک‌همچو تعبیر دارد.

امامستیک«عرفان»مبتنی بر انکار جهان‌متوسل به‌تعبیر معایری‌میشود. این‌عرفان‌تنها به ادعا ومشاهده اینکه جهان‌برای‌ما معمای نامفهوم میباشد اکتفا نمینماید. بلکه این ملاحظه را چنین تعبیرمی‌نماید که جهان واقعا معنی‌وهدفی ندارد. روی‌این‌چنین‌تعبیرو تفسیر این‌نظریه متتنی‌شده که‌انسان نباید بجهان محسوس توجهی داشته باشد: بلکه‌باید افکار خود راروی جهان‌غیرمادی متوجه‌سازد. هنگامیکه انکار جهان بالاخره مجبور به‌پذیرش اصل فعالیت میشود، تصورمی‌نماید میتواند آنرا با تعبیر معنی آن بوسیله این‌استدلال‌سازش‌دهد که‌انسان‌باتسلیم‌خویشتن در برابر مطلق دراین‌بازی خالی از معنی که عبارت از جهان باشد شرکت مینماید. این است آئین و نظریه بهاگاوادگیستا.

باوجوداین به محض‌اینکه منظور فعالیت اخلاقی‌میشود نه‌فعالیت فی‌نفسه وبخاطر خود؛ دیگر نظریه بازی‌قابل پشتیبانی نیست. اخلاق (اتیک) نمیتواندبا آن جور بیاید. ماهیت وذات‌بازی اینست که نمیتواند

یك معنی بویژه معنی اخلاقی داشته باشد . ناگور بیهوده تمام هنر شاعری خود را بکار برده تا نشان بدهد که جهان یك باری است که جنبه وصفت اخلاقی دارد .

همینکه «مستیك» عرفان جا و محلی برای اثبات اخلاقی جهان می‌دهد مجبور است هرگونه تعبیر معنی معمای جهان را کنار بگذارد . آنوقت است که باید اقرار و اعتراف نماید که مانند تمام مذاهب و هر فلسفه مبتنی بر اثبات جهان باید یا توجیهی متناسب با اساس آن پیدا نماید؛ یا اینکه اکتفا نماید باینکه آنرا حفظ نماید بدون اینکه بتواند با توضیح جهان آنرا موجه نشان بدهد .

چگونه انسان ممکن است با فعالیت خود باروح جهانی در توافق باشد . اگر از طرف دیگر بداند که فعالیت خلاقه این روح برای او مبهم ومرموز ومعما می‌ماند ؟

فعالیت این روح جهانی برای ما معما است برای اینکه درعین حال در ایجاد وانهدام . خلق وامحاء ، تولد ومرگ خودنمائی می‌کند. از اینرو ما نمی‌توانیم درآنچه در جهان میگذرد برای خودمان اصلی که بتوانیم آنرا اصل فعالیت خود قرار بدهیم پیدا کنیم . پس برای ما نمی‌ماند مگر اینکه خودمان را وقف فعالیتی بکنیم که با آن بر حسب احساسات وعواطف عمیق خودمان وظایفی راکه در این جهان بگردن داریم انجام بدهیم . فقط پس ازپی بردن به این حقیقت است که ما از دغدغه بیهوده کشف توضیحی برای جهان که بتواند ایده آلیسم اخلاقی مارا موجه سازد ؛ فارغ وآزاد خواهیم شد . فعالیت اخلاقی تنهاچیزی است که بوسیله آن میتوانیم باروح جهانی ارتباط روحی پیدا نمائیم .

چگونه میتوان این امر را توضیح داد ؟

برای فهم آن باید از یك اخلاق کامل حرکت نمائیم . اخلاق با کامل یعنی آنچه مارا منحصرا بر و یه خودمان نسبت بدیگران و جامعه مشغول میسازد باروح جهانی در ارتباط نمیگذارد . ما نمی توانیم با آن ارتباط پیدا نمائیم مگر در یك اخلاق جهانی و نامتناهی یعنی اخلاقی که مارا مجبور می نماید بتمام موجوداتی که در محیط فعالیت ما واقع شده اند فداکار باشیم .

قانون و فرمان اساسی اخلاق محترم شمردن زندگی است . ما باید آن را در باره خودمان و دیگران بموقع عمل بگذاریم نسبت بخودمان با جستجوی رشد و گسترش حیات و تکمیل معنوی و اخلاقی خودمان بحد امکان : بدستور مزبور عمل می نمائیم . اما در باره دیگران، دستور فوق را بدین نحو بموقع عمل می گذاریم : که بآنها یاری نمائیم تا آنجائیکه ممکن است در حفظ و بهتر کردن حیات خود بکوشند.

جز بکه ما عشق یا مهر می نامیم در اصل نیست مگر احترام زندگی.
هیچ ارزشی خواه مادی و خواه معنوی ارزش نیست مگر از این لحاظ که تا حد ممکن بحفظ و گسترش حیات کمك نماید .

اخلاق در الزامات و شمول خود نامتناهی است. با آگاهی یافتن به وابستگی خودمان باموجودات دیگر ؛ وعمل کردن بآن است که ما باتنها راه ممکن میتوانیم با وجود نامتناهی که همه چیز از آن زندگی میگیرند ارتباط پیدا کنیم. نه با شناخت جهان ؛ بلکه باشناخت حقیقت و شمول وجوهر و اهمیت اخلاق می توانیم معنی ای بحیات خودمان بدهیم .

اخلاق به این امر اساسی منجر می شود که حیات ما از حیات دیگری زائیده شده ؛ و حیات‌های دیگری را به وجود می آورد . ما منحصراً برای خودمان نیستیم. هستی‌های دیگری درهستی ما شریك اند

و هستی ما در آنها . اخلاق ابتدائی که آن را نه تنها در انسان ؛ بلکه در حیوانات تکامل یافته دیگر هم می بینیم در این امر اساسی است که موجودی از وابستگی خود به موجودات دیگر آگاه گردد و به آن عمل نماید.

هنگامیکه فکر ما وابستگی مرموزی را که بین ما و موجودات دیگر است مورد توجه قرار می‌دهد؛ مجبور می‌شود اعتراف نماید که نمی‌تواند حدود آن را تعیین نماید . در وراء خانواده باید آنرا بطایفه و قبیله ، سپس به ملت و بالاخره تمام انسانیت گسترش داد . حتی نمی‌تواند با ارتباط و تعاون با انسان اکتفا نماید . بلکه مجبور است قبول نماید که رشته و رابطه‌ای بین انسان و تمام مخلوقات وجود دارد .

اخلاق بامساهی و اوپنی‌شاد هردو دراصل « تات توام اری » با هم مشترکند . برحسب « تات توام ازی » انسان باید خود را در تمام موجودات ببیند . ولی «تات توام اری» اخلاق تحقیق و ملاحظه‌ای است که اصل و پرنسیب عمل می‌شود : درصورتی که « تات توام اری » برهمائی فقط به بیان این حقیقت نظری اکتفا می‌نماید : که روح جهانی خود را در تمام ارواح فردی پیدا می‌نماید .

اخلاق عبارت است از شناختن مسئولیت خودمان است نسبت به تمام موجوداتی که زندگی می نمایند .

دو نوع عرفان (مستیك) موجود است . یکی از اصل وحدت روح جهانی و روح فردی استنتاج می‌شود و دیگری از اخلاق بدست می آید.

عرفان وحدت ؛ خواه هندی و خواه اروپائی اخلاق نیست : و حتی نمی‌تواند مبدل باخلاق گــردد . البته می‌توان نسبت دادن ماهیت اخلاقی به روح جهانی به آنهم جنبهٔ اخلاقی قائل شد . ولـی

به‌محص اینکه فکر ار قبول و تأیید اینکه روح جهانی و جهان برای‌ما معمای‌غیرقابل‌فهم است سرموئی‌منحرف‌می‌شود دیگر نمی‌تواند درراه حقیقت بماند .

فکرهندی جدید کوشش می‌نماید بعرفان وحدت ؛ معنی و حنبه عرفان اخلاقی بدهد . ولی دراینراه کمتر توفیق می‌یابد . همانطوریکه اکارت (۱۳۲۷–۱۲۶۰) بهمان‌عمل درباره «مستیك»عرفان‌اروپائی دست زد وچندان توفیقی‌نیافت . پیوندهای‌اخلاق روی درخت عرفان‌وحدت نمی‌گیرد . اما برعکس عرفان زائیده شده اراخلاق میتواند قبول‌نماید که روح جهانی وجهان برای مامعمای عیرقابل حل است .

چـون نیازی بتوصیح وتوجیه جهان نـدارد ارایمرو باشناسائی واقع اختلافی پیدا نمی‌کند. درصورتیکه‌عرفان وحدت اررس واحترام کمی بعلم قائل بوده و ادعا دارد کـه یك معرفت شهودی و مستقیم ار جهان دارد ؛ که‌درجنب آن هرگونه معرفت دیگر حقیرو بیمعنی‌است؛ عرفان احلاقی اررش هرگونه شناسائی را می‌پذیرد . این عرفان میداند که تحقیقات واکتشافات علمی این سر و رمز را عمیق‌تر میسارد که‌هر چیزی که هست عبارت ار اراده وحواست زندگی است .

عرفان زائیده شده از احلاق شعار (دوکتا ایگنوراسیا)[1] را کـه مستیك‌های «عرفای»قرون وسطـی بکار میبردند برای حـود میخواهـد. «دوکتا ایگنوراسیا» عرفان اخلاقی نادانی است درایمکه حاصر وتسلیم می‌شود باینکه چیزی ازمعماکه جهان باشد نمیداند ونداند . ولی‌دانش است درایمکه میداند که تنها چیزی که دانستن آن برای ما امکان دارد و نیازمند بدانستن آن هستیم ؛ این است که هرچه هست زندگی است و

1- Docta ıgnoratia

باوفاداکاری درباره دیگران اتحاد و وصل روحی و معنوی را با نامتناهی
که هر وجود باخود دارد تحقق می بخشیم .

مستیك «عرفان» اخلاقی درپی این نیست که بفهمد چرا روح جهانی در
روح حقیر انسانی بخود معرفت حاصل می نماید. بلکه فقط متواضعانه باین
ملاحظه اکتفا مینماید که ذهن وروح حقیر انسان بوسیلهٔ اخلاق باروح
جهانی ارتباط پیدا می کند ودراین ارتباط حظ و لذت وغنی و آرامش
بدست میآورد .

درعرفان (مستیك) اخلاقی انسان بزرگترین معنویت وغنی ترین
ایده آلیسم را مانند ارزشهای فناناپذیر بدست میآورد.

هرقدر فکر همدی اخلاقی بشود کمتر به تعبیر اخلاقی عرفانی که
طبیعة و ذاتاً اخلاقی نیست و نمی تواند هم اخلاقی بشود اکتفا خواهد
نمود . زود یادیر بالاخره مجبور خواهد شد که این عرفان (مستیك) را
کنار بگذارد وعرفان (مستیك) اخلاقی را بپذیرد .

پایان

فهرست مطالب